د. منى أحمد أبو زيد

الإنسان في الفلسفة الإسلامية

دراسة مقارنة في فكر العامري

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الإنسان في الفلسفة الإسلامية

دراسة مقارنة

الطبعة الأولى
1414 هـ - 1994م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت - الحمرا - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف : 802428 -802407 -802296
ص. ب : 113/6311 - بيروت - لبنان
تلكس : 20680 -21665 LE M.A.J.D

إهداء

إلى كلمة حب في داخلي

تضيء لي الطريق

منى أبو زيد

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

تمثل دراسة الأعلام وتطورهم الفكري ومصادر ثقافتهم وإنتاجهم، مبحثاً هاماً في الفكر الفلسفي قديماً وحديثاً كما يمثل القرن الرابع الهجري مرحلة ازدهار العقل الفلسفي الإسلامي، وأعلامه هم أعلام هذا العقل في عصوره المختلفة. وعلى الرغم من أن أبا الحسن العامري كان في طليعة هؤلاء الأعلام إلا أن فلسفته لم تحظ حتى الآن بدراسة شاملة أو وافية، كما لم يحظ العامري بأهمية كبيرة في تاريخ الدراسات الفلسفية الإسلامية المعاصرة، على الرغم من أهميته الكبيرة التي يحددها أحد كبار المؤرخين وهو الشهرستاني، عندما يضعه ضمن فلاسفة الإسلام الكبار، قائلاً: إن فلاسفة الإسلام الكبار هم الفارابي والعامري وابن سينا.

ولعل ظهوره في منطقة ما وراء النهر، كان أحد أسباب عدم انتشاره، ويكفي أن نعلم أن سبب عدم انتشار المذهب الماتريدي، مثلما انتشر المذهب الأشعري المقارب له في الاتجاه، هو ظهور الماتريدية في منطقة بعيدة عن مركز الحضارة الإسلامية، وهي نفس المنطقة البعيدة التي ظهر فيها العامري، وإذا كان العامري قد قام بجولات إلى أهم الحواضر الإسلامية إلا أنه لم يبق فيها إلا فترات قصيرة:

أما الفيلسوف[1]: فهو أبو محمد بن محمد بن يوسف العامري النيسابوري، ولد في أوائل القرن الرابع الهجري، وينتمي إلى أصل عربي فينسب إلى قبيلة بني عامر اليمنية، وقد انتقل أجداده إلى منطقة بخارى ونيسابور، وكان أبوه أحد أعلام عصره، فكان قاضياً ببخارى ووزيراً.

---

(1) قدم الأساتذة محققو مؤلفات العامري بحوثاً مستفيضة عن العامري حياته ومؤلفاته، ويمكن الرجوع إليها، وسأكتفي هنا بالعناصر الأساسية التي تساعد القارىء في تبيّن مكانة العامري.

ولد العامري بـ«نيسابور» في أوائل القرن الرابع الهجري، وتلقى تربية دينية واسعة، وحظي بثقافة نقلية وعقلية، فتعلم العلوم النقلية مثل الحديث والفقه واللغة والأدب، ثم انتقل إلى مدينة «شامستيان» والتقى فيها بأستاذه الشيخ أبا زيد البلخي، ولازمه حتى وفاته، وفياً له، وتلميذاً «ملاصقاً»، وكان البلخي تلميذاً لفيلسوف الإسلام الأول الكندي، ودرس عليه العامري العلوم العقلية.

ثم انتقل العامري إلى «بخارى» ومنها إلى منطقة «الشاسى» حيث درس الفقة وعلم الكلام على أبي بكر القفال، وعاش فيها فترة طويلة متصلاً بعلماء هذه المنطقة، وأمرائها، ومطلعاً على مكتباتها، وهي نفس المكتبات التي استفاد منها ابن سينا فيما بعد.

ثم عاد إلى «نيسابور» سنة 343هـ ومارس عمله الفلسفي. وفي سنة 353هـ رحل إلى مدينة «الري» وظل بها خمس سنوات شغل نفسه فيها بالتأليف والتدريس، وفي سنة 360هـ رحل لأول مرة إلى «بغداد» وصدمته المقابلة الجافة التي لقيها من مفكري وفلاسفة مدرسة بغداد الفلسفية (مدرسة يحيى بن عدي) وبقي بها شهوراً ثم رحل، إلا أنه عاد مرة أخرى في رفقة «ذو الكفاتين ابن العميد»، وحضر فيها مجالس العلم، وعقدت بينه وبين علمائها مناظرات حفظها لنا التوحيدي ومسكويه والسجستاني.

وبعد مقتل ذي الكفاتين، رحل العامري لنيسابور وبقي بها سنة أو أكثر قليلاً وفي سنة 368هـ انتقل إلى «بخارى» وظل بها فترة عاد بعدها إلى «نيسابور» وظل بها حتى وفاته سنة 381هـ الموافق 992م.

أما مؤلفاته...

- الاعلام بمناقب الإسلام، تحقيق د. أحمد عبد الحميد غراب، طبع مرتين، أولهما سنة 1967، وقد ألفه العامري قبل سنة 375هـ.
- الأمد على الأبد، تحقيق ك. روسن، وألفه العامري وأنهاه سنة 375هـ.
- السعادة والإسعاد، نشره مجتبى مينوى صورة طبق الأصل عن المخطوط سنة 1957 - 1958، بدون تحقيق، وظهر له تحقيق حديث، منذ عامين، ويعد هذا المؤلف من أقدم ما ألفه العامري.

- رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، ويضم هذا الكتاب عدداً من رسائله وشذراته الفلسفية المتبقية في كتب المعاصرين له، وقد فقدت أصول هذه الشذرات[1].
- رسالة إنقاذ البشر من الجبر والقدر.
- رسالة التقرير لأوجه التقدير.
- رسالة الفصول في المعالم الإلهية.
- رسالة القول في الإبصار والمبصر.
- الشذرات الباقية من مؤلفاته.

وقد حظيت مؤلفات العامري منذ النصف الثاني من القرن العشرين برعاية المحققين، فظهرت مجموعة كبيرة. منها محققة بالإضافة إلى مقدمات قيمة ومستفيضة مصاحبة لهذه التحقيقات.

وعلى الرغم من ظهور مؤلفاته بتحقيقات جديدة، إلا أن أنظار الباحثين لم تتوجه بعد إلى دراسة فلسفته، إلا فيما ندر منها، فلم تظهر دراسة حوله ـ وحسب علمي، ولم يبحث ـ إلا من خلال أطروحة علمية درست الجانب الأخلاقي عنده، هذا بالإضافة إلى بعض المقالات التي بحثت بعض الجوانب السياسية، أو بحثت عن بعض المؤثرات في فكره، وفيما عدا هذه الدراسات القليلة، فما تزال فلسفة العامري تحتاج إلى مزيد من إلقاء الضوء على العديد من جوانبها.

ولعل هذا ما دفعني إلى دراسته، ومحاولة تقديم نموذج جديد للفلاسفة المسلمين، بل أحد أعلام الفلسفة الإسلامية في أخصب فترة عاشتها في القرن الرابع الهجري، والذي عرف بأنه العصر الذهبي للفلسفة الإسلامية.

أما موضوع الدراسة...

فهو ما وقفت فيه حائرة مدة، أتساءل عن أي جانب من فلسفة العامري يجب أن تكون له الأولوية في العرض والدراسة، فللعامري مجالات بحث متعددة يمكن بحثها، مثل الله والعالم والإنسان والمعرفة والأخلاق والسياسة والتربية،

---

(1) أنظر هذه المؤلفات بالتفصيل في مقدمة «تحقيق الأمد على الأبد»، ومقدمة كتاب «رسائل العامري وشذراته الفلسفية».

وغيرها من موضوعات الفلسفة الإسلامية بشقيها النظري والعملي، وبعد فترة تردد اخترت موضوع «الإنسان» وذلك لعدة أسباب:

- **أولاً**: أنه قد يبدو من الظاهر على الفلسفة الإسلامية، أنها أهملت جانب الإنسان، أو أنها كانت تدور في مجملها حول موضوع الإلهيات، وأن بحثها في العالم كان إما بنظرة علمية خالصة، أو باعتباره مدخلاً لبحث الإلهيات، كمقدمة لمعرفة الله، ولكن الواقع والحقيقة عكس هذا، فالإنسان قد بُحث باستفاضة داخل الفلسفة، إلا أنه لم يبحث كمبحث مستقل منفصل عن الموضوعات الأخرى، بل بُحث من زوايا متعددة، من خلال موضوع المعرفة، والأخلاق والسياسة، بل بُحث من حيث علاقته بالله، ومن حيث كونه فاعلاً مسيراً أو مخيراً، أو بحث ضمن محور العالم باعتباره موجوداً طبيعياً، وبالتالي لإعادة تحديد المكان الحقيقي للإنسان في هذه الفلسفة، علينا أن نبحث عنه في كل هذه التفصيلات لنجمع هذا المحور الغائب الحاضر في الفلسفة الإسلامية.
- **ثانياً**: أننا وجدنا أن ببحثنا في موضوع الإنسان سنكون قد ألممنا بأكثر جوانب فلسفة العامري، لأننا سنعرض للجوانب الفيزيقية لفلسفته من خلال بحثنا عن الوجود الإنساني وبحثنا لصور عناية الله بالعالم والإنسان، وسنعرض لجوانب ميتافيزيقية وطبيعية معاً من خلال بحثنا للنفس الإنسانية كما سنعرض لجوانب ميتافيزيقية خالصة تدور حول معرفة الإنسان لله، وعنايته سبحانه به، والفعل الإنساني والموت، كما سنعرض لجوانب من الفلسفة العملية عندما نعرض لموضوع السعادة والأخلاق وتدبير المنزل.

وبهذا نكون قد جمعنا في موضوع واحد بأكثر خيوط فلسفة العامري.

- **ثالثاً**: اننا نرى أن محور الإنسان من أهم المحاور التي يجب على الفلسفة أن توليها عنايتها فالفلسفة هي أبرز العلوم الإنسانية التي يجب أن تجعل همها الأول هو الإنسان، لأن العلوم الأخرى - إنسانية أو علمية - قد جزأت الإنسان وحولته إلى أجزاء منفصلة مبعثرة، ترتبط بالزمان والمكان، بل إن الفرد الواحد تفتت حسب العلوم التي تدرسه. ولنأخذ مثالاً على ذلك بعلم الطب الذي قسم الإنسان حسب تخصصاته، ولا يُعنى أي علم من هذه العلوم بالإنسان كوحدة واحدة متكاملة، باقية ومستمرة، أما الفلسفة فهي العلم الوحيد الذي

يبحث الإنسان ككل غير متجزأ، وبالتالي كانت دراساتنا لهذا المحور لها أهمية خاصة بالنسبة لفهمنا لحقيقته.

- **رابعاً**: أن موضوع الإنسان هو أحد الموضوعات الحية والمعاشة، والذي يستمر باستمرار بقاء الإنسان على الأرض، فعلى الرغم من تغير العالم والعلم، فإن الإنسان يبقى دائماً كما هو، بما له من رغبة في المعرفة، ومن بحث في الإلهيات، ومن سعي إلى السعادة والمثل، ومن التفكير في المصير والموت أو الحساب بالثواب والعقاب، فهذه كلها موضوعات الإنسان التي يبحثها في كل زمان ومكان، وشغلت فكره منذ بدء الخليقة وحتى نهاية العالم، وتأتي الفلسفة لتجيب عن تساؤلاته، فلا تتغير قيمتها بتغير زمنها، لأنها مشكلات الإنسان الدائمة التي لن يكل من بحثها، ولذا كان بحث العامري لها هو بحث قديم ومعاصر في آن واحد، لأنه بحث في مسائل حية، ماضية ومستقبلة، شغلت وما تزال تشغل فكر الكثيرين.

- **خامسا**: على الرغم من مرور أكثر من ألف عام على موت العامري، إلا أنه نموذج حي لأحد أقطاب الفلسفة الإسلامية في أوج مجدها، ويمكن أن تكون لنا في دراسة فكره ما نستفيد منه في حياتنا المعاصرة، فقد نجح العامري فيما مضى في حل مسألة الخلاف بين الأصالة (الممثلة في علومه النقلية) والمعاصرة (الممثلة في الفلسفات اليونانية) وقدم لنا نموذجاً صحيحاً وجديداً أفاد الفكر العربي آنذاك، وربما أمكن لنا بدراسته أن نتمثل هذا التجربة الناجحة فنطبقها على حياتنا المعاصرة، ونجمع مرة أخرى بين الأصالة (الممثلة في التراث) والمعاصرة (الممثلة في العلم الحديث) ونقدم لبنة جديدة، تساهم كما ساهمت آراء العامري في النهضة العربية الإسلامية.

- **سادساً**: لم يقدم العامري في جوانب فلسفته المختلفة، صورة لفيلسوف منعزل عن الواقع، بل قدم صورة للإنسان العاقل الحكيم المتأمل الذي يبحث عن الحقيقة ليخدم بها مجتمعه وليفيده في مجال العمل، فظهر لنا فيلسوف الإسلام بعيداً عن الأبراج العاجية، التي حبس البعض أنفسهم بها، وبدلاً منها ظهر فيلسوفنا المسلم وقدم لنا صورة جديدة للإنسان الصحيح بدنياً وخلقياً واجتماعياً، وقدم شروط تقدم المجتمع الذي لا يفصل بين قيمة العلم والعمل، وإنما يضعهما كخطوتين متلازمتين، علم مع عمل مستمر ودائم،

ولهذه الأسباب، ولأكثر منها وجدت أهمية بحث موضوع الإنسان عند العامري.

وبحثنا هذا... سيكون لعرض عدة أمور منها:

1- معرفة أبعاد مشكلة الإنسان عند العامري، وأهم الأفكار التي بحثها ضمن هذا الإطار.

2- معرفة المؤثرات التي شكلت فكره، سواء كانت مؤثرات تراثية، أو مؤثرات خارجية متمثلة في فلسفات سابقة وأقوال وأمثال، وحكم وآداب، لمعرفة أي هذه المؤثرات قد أخذ بها، والأخرى التي نقدها ورفضها، وذلك لمعرفة درجة الأصالة في فكره، ما أخذه عن السابقين وما أضافه من جديد.

3- أن نضع العامري في النسيج الثقافي للفلسفة الإسلامية، الخاص بالقرن الرابع الهجري، ومعرفة أي العناصر تشابهت مع العامري أو اختلفت عنه، وما هو تأثيره على التالين بعده، وسنحاول دائماً التركيز على مقارنة أفكار العامري بما كان معروفاً في عصره، سواء عند سابقيه أو معاصريه أمثال: الكندي، والفارابي، وأبو يعقوب السجستاني، وأبو حاتم الرازي، وإخوان الصفا، وأبو سليمان السجستاني، والتوحيدي، ومسكويه، وابن سينا، وغيرهم.

4- معرفة اتجاهه الأصولي، فلكل فيلسوف إسلامي اتجاهه الخاص من الناحية الفقهية أو الناحية الأصولية، فقد ينسب مثلاً ابن سينا إما إلى الشيعة الإسماعيلية أو إلى أهل السنة من الناحية الأصولية، في حين ينسب ابن رشد إلى المذهب المالكي من الناحية الفقهية، ونحن نعتقد أن معرفة هذا الاتجاه الأصولي والفقهي هام لكل فيلسوف، لأننا لا نستطيع أن نغفل أنه فيلسوف قد نشأ في ظل دين معين، ولا يمكن لنا إغفال دور الدين في فكره وفلسفته، وهذا الجانب هام لدى فلاسفة الإسلام، وتمثل عند أكثرهم في محاولة التقريب بين الدين والفلسفة، وبالتالي كان من الضروري أن نعرف الاتجاه الأصولي للعامري وخاصة في الجوانب التي ترتبط بموضوعنا الرئيسي وهو الإنسان.

أما المنهج...

فهناك عدة مناهج سنأخذ بها للإلمام بعناصر الموضوع السابقة، ومن هذه المناهج سيكون استخدامنا:

- المنهج التحليلي: وسنقوم بتحليل عبارات العامري، لاستخراج الأفكار الفلسفية التي تنطوي عليها، ونوجه ذهن القارىء إلى أن لغة العامري ليست لغة سهلة، بل سنجد أنه يستخدم تراكيب لغوية غريبة، وألفاظاً ليست عربية بل فارسية، بل إن له معجماً خاصاً، وسوف نحاول تبسيط العبارات وشرح الألفاظ بقدر المتاح بما لا يخل بسياق الفكرة.
- المنهج التاريخي: ونعمد إلى تتبع بعض الأفكار من الناحية التاريخية للبحث عن المصدر الذي استقى منه العامري أفكاره، أو تاريخ ظهور هذه الفكرة على الصعيد الفلسفي.
- المنهج المقارن: بأن نعقد أوجه مقارنة بين بعض أفكار العامري ونفس الأفكار عند الآخرين، سواء كان استفادها منهم أو اختلف عنهم، لمعرفة إلى أي حد استفاد العامري فكره، وهل هي أفكار تأثر فيها بآخرين، أو أنها صورة خالصة خاصة به، أو أنه استفادها وأضاف إليها من فكره عن طريق الشرح والتعليق والتوظيف الجديد لها، ومقارنه هذه الأفكار بنفس الأفكار المتعارف عليها عند معاصريه.
- المنهج النقدي: سنقوم فيه بنقد بعض الآراء التي نسبت خطأً إلى العامري، فوضعته ضمن مدارس فلسفية أو اتجاهات كلامية على خلاف ما هو صحيح من وجهة نظرنا، وسنعرض لأوجه نقد خاصة بالعامري لبعض الاتجاهات التي خالفته في الرأي، وتحليل أسلوبه النقدي، كما سنعرض نقدنا لبعض آراء العامري ذاته، حيث قد لا تتسق مع سياق فكره، أو يبدو فيها التردد عنده.

وأما المحتوى... فهذه الدراسة، تتكون من سبعة فصول وخاتمة:

- يتناول الفصل الأول: بحث حقيقة الإنسان وماهيته ووجوده، مركزين على جانبين عنده هما: البدن ومكوناته، والنفس وقواها، وحقيقة الإنسان عنده، وعلاقة أجزاء الإنسان بعضها ببعض، فنبحث عن علاقة النفس بالجسد، وعلاقة النفس بالعقل.
- أما الفصل الثاني: فيدور حول المعرفة الإنسانية عند العامري، التي بدأها بإثبات المعرفة، والرد على من أنكر إمكانها للإنسان، وأنواع المعرفة ومناهجها عنده وتقسيم المعرفة إلى معرفة حسية وأخرى عقلية وثالثة قلبية. وقد قدم نموذجاً للمعرفة الحسية متمثلاً في شرحه لكيفية عمل حاسة البصر

وكيفية الإدراك البصري، وقد بحثنا أفضل المناهج عند العامري وأيهم أحق في نظره لتحقيق المعرفة الحقة للإنسان، ثم تقسيمه العلوم إلى علوم فلسفية وأخرى دينية، وأهمية كل علم منها وارتباط العلم بالعمل لخدمة حياة الإنسان.

- وفي الفصل الثالث: نقدم أهم موضوعات العلم الإنساني في نظر العامري، وهو موضوع الإلهيات من خلال بحثه في علاقة الإنسان بالله، وتصوره لذاته تعالى، فيقدم العامري أدلة إثبات وجود الله، وعلاقة الله بالإنسان المتمثلة في علاقة عناية من جانب الله وعلاقة عبادة من جانب الإنسان، وتمثلت صور العناية في صور عامة بالإنسان والعالم معاً، أو صور خاصة بالإنسان وحده دون بقية الكائنات، وهي العناية الإلهية المتمثلة في منح الله تعالى الدين للإنسان.

- وأما الفصل الرابع: فنقدم تصور العامري لحقيقة الفعل الإنساني، وسنرى أنه اتخذ موقفاً وسطاً بين الحرية والجبرية، ورد على التيار الفلسفي والكلامي في هذا الموضوع، وسبق هذا بمقدمة فلسفية تبحث في طبيعة الفعل الإنساني.

- وفي الفصل الخامس: نعرض لتصور العامري للسعادة الإنسانية، باعتبارها الغاية التي يسعى وراءها كل إنسان، وسنرى أنه كما حصر أعلى درجات العلم الإنساني في موضوع الإلهيات فسيحصر أعلى درجات سعادة الإنسان في العلم بالإلهيات، أو ما أسماه بالحكمة والتعقل باعتبار أنها سعادة الإنسان القصوى.

- وفي الفصل السادس: نقدم تصور العامري للأخلاق الإنسانية باعتبارها السعادة الأدنى المتاحة لكل أفراد البشر، والمتمثلة في الفضيلة والأخلاق، وهذه السعادة تأتي عن طريق العمل، وهي عكس السعادة الأخرى التي تأتي عن طريق العلم.

- وفي الفصل السابع والأخير: نقدم تصور العامري لمصير الإنسان، سواء كان مصيره في الدنيا، والذي سينتهي بالموت، أو مصيره في الآخرة والذي سينتهي به إلى الجزاء، عقاباً كان أو ثواباً. ونعرض لبعض الجوانب الإنسانية في هذه الحياة الأخروية.

أما الخاتمة...

- ونعرض في الخاتمة لأهم الآراء التي خرجنا بها من وراء بحثنا للإنسان عند العامري، والتي سنحاول فيها الإجابة عن الأسئلة التي طرحناها في المقدمة عن مكانة العامري وفكره ومؤثراته وتأثيراته وغيرها.

الفصل الأول

حقيقة الإنسان ووجوده عند العامري

تمهيد

نعرض في هذا الفصل تصور العامري للإنسان، باعتباره موجوداً طبيعياً أو بالنظر إليه باعتباره كائناً مركباً من عناصر، وسيتعرض العامري لدراسة هذه العناصر ولدراسة وجود الإنسان وحقيقته وماهيته من عدة زوايا، فيبحث أولاً مرتبته بين موجودات العالم، ويتكلم عن كيفية الخلق، ومكوناته وعناصره مع تحليل لهذه المكونات.

ونقدم في هذا الفصل أيضاً، تصوره لحقيقة الإنسان، وعلاقة النفس بالجسم من ناحية والعقل من ناحية أخرى، ونحن عند دارستنا لكل هذه الجوانب، سنبحث عن المؤثرات المختلفة التي أثرت في فكر العامري، مع عقد مقارنات بين تصور الإنسان كما قدمه لنا العامري مع التصورات الأخرى التي كانت معروفة قبله أو سائدة في عصره.

ويعد هذا الفصل مقدمة ضرورية لهذه الدراسة، حيث إن تصور العامري لحقيقة الإنسان، سيكون له أكبر الأثر في مفهومه لبقية الجوانب الإنسانية الأخرى مثل المعرفة، والسعادة والأخلاق، بل والموت أيضاً، ولذا كان لا بد من تحديد مفهومه حول حقيقة الإنسان ومكوناته وعلاقة هذه المكونات بعضها ببعض، ليتضح لنا الأساس الذي سنبني عليه بقية الأبعاد الإنسانية، وهو ما سيتضح لنا بصورة أكثر من خلال الفصول التالية.

أولاً: مرتبة الإنسان بين موجودات العالم

يعتبر العامري الإنسان أحد موجودات العالم الطبيعي، ويظهر هذا من خلال

تعريفه له بأنه (حيوان ناطق ميت)[1]، ومنذ التعريف الأول للإنسان نبدأ بملاحظة المؤثرات المؤثرة على فكر العامري، فإذا كان أرسطو قد عرف الإنسان بأنه «حيوان ناطق» ولم يرد لفظ (ميت) في تعريف أرسطو[2]، بل أورده بعض شراحه مثل ثامسطيوس، وأمونيوس في شرحه لكتاب «العبارة»، مما يشير إلى أن العامري في تعرفه على الفلسفة اليونانية قد اطلع عليها إما مباشرة، أو من خلال الشروح الوسيطة، وهو ما سنراه فيما بعد في أكثر من موضع.

ومن خلال هذا التعريف أيضاً سنلاحظ تأثر العامري بفلسفة أفلاطون، حيث إنه يذكر هذا التعريف عن أفلاطون في كتابه «السعادة والإسعاد»[3]، وقد كان لهذا التعريف أثره على غالبية مفكري هذا العصر، فقال به الكثيرون ابتداء من الكندي[4] الذي أثر تأثيراً كبيراً على العامري. ثم يأتي بعده مسكويه فيقول: إن تمام حد الإنسان «أنه حي ناطق مائت»[5]، ويتكرر نفس التعريف عند إحدى الفرق الفلسفية المعروفة في هذا العصر وهي فرقة إخوان الصفا، وأيضاً ابن سينا الذي يذكر في إحدى رسائله بأن تمام حد الإنسان أنه حي ناطق مائت[6].

وسنلاحظ من خلال تعريفات العامري للمصطلحات الفلسفية المختلفة، أنه يتشابه مع كثير من مفكري هذا العصر في العديد من هذه التعريفات، مما يدل على أن عصره ـ وهو القرن الرابع الهجري، الذي يعد من أزهى عصور الفكر الإسلامي ـ ذات ملامح فكرية خاصة يمكن أن نلاحظها عند الكثيرين.

---

(1) العامري: رسالة القول في الابصار والمبصر، ضمن رسائل العامري، تحقيق د. سبحان خليفات. ص 421، الجامعة الأردنية، عمان 1988.

(2) Hermann Bontiz: Index Aristotel, Berlin 1870.

(3) العامري: السعادة والاسعاد، مجتبى مينوى، طهران سنة 1336هـ/ 1957م وأيضاً انظر رسالة بعنوان رسالة أفلاطون الحكيم إلى فرفوريوس، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم 290 أخلاق تيمور، لوحة 121، وفيه ذكر لهذا التعريف.

(4) الكندي: رسالة الحيلة لدفع الأحزان ضمن رسائل فلسفية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ص 28، دار الأندلس ـ بيروت سنة 1980.

(5) مسكويه: رسالة في الخوف من الموت ـ ضمن مقالات مشاهير العرب نشر لويس شيخو ص 108 ـ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت سنة 1911.

(6) ابن سينا: رسالة الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي، تحقيق د. عبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط 2 سنة 1989.

ويقسم العامري الكون إلى عالمين، عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر، وينتظم في هذين العالمين موجودات يضعها العامري في خمس مراتب، وفي مرتبة منها يضع الإنسان، وهي المرتبة الأخيرة من مراتب موجودات العالم السفلي، وهذه المراتب هي[1]:

المرتبة الأولى: الموجود بالذات، وهذه المرتبة خاصة بالباري تعالى وحده لا يشاركه فيها أي موجود آخر، ويقول العامري: إن الله سابق للدهر، وقبل الزمان، أي أنه لا زماني، أي قديم.

ويتشابه هذا القول من العامري، في كثير من ألفاظه مع ذكره أفلوطين في الميمر الأول من تاسوعاته عندما قال: إن «القول الأول في الربوبية.. إنها هي العلة الأولى، وأن الدهر والزمان تحتها»[2] وهذا المؤثر الثالث في فلسفة العامري وهو فلسفة أفلوطين وسنجد أنه يذكر إما آراء أفلوطين في حد ذاتها، أو ما حاوله أفلوطين من قبل للمزج بين آراء أفلاطون وأرسطو.

المرتبة الثانية: الموجود بالإبداع، وهو القلم والأمر، وهو ما يعرف عند الفلاسفة بالعقل الكلي والصورة الكلية، وهما يوجدان مع الدهر، وفي موضع آخر يسمي العامري هذه المرتبة بالقضاء والعلم الإلهي أو اللوح المحفوظ، وهذا الجمع بين مصطلحات فلسفية ومصطلحات دينية، يبين أيضاً أحد المؤثرات والملامح المتميزة لفكر العامري، ألا وهو محاولة التقريب بين الفلسفة والدين.

المرتبة الثالثة: الموجود بالخلق، أي العرش، ويسميه العامري بالفلك المستقيم والنفس الكلية، وهما يوجدان بعد الدهر، وقبل الزمان، وهذه النفس الكلية هي التي تمنح الإنسان الحياة، أو كما قال تمنح الطبيعة (أي الجسد الإنساني) الحياة.

المرتبة الرابعة: الموجودات بالطبع، أي التي توجد عن طريق التسخير، وهي

---

(1) العامري: الفصول في المعالم الإلهية ـ ضمن رسائل العامري ص 364 وهو كتاب في علم الكلام أنظر: M.Minovils: Introduction to the Facsimile of «as - sa'adah Wa'l Is'ad; Wiesbaden 1957 - 8, P.Vi.

(2) أفلوطين: أثولوجيا أرسطوطالتس ـ ضمن أفلوطين عند العرب، تحقيق دكتور عبد الرحمن بدوي ص 6 ـ مكتبة النهضة المصرية سنة 1955.

الفلك والأجرام السماوية، وهذه المرتبة توجد مع الزمان، لأن الزمان هو حركة هذه الأفلاك.

المرتبة الخامسة: الموجودات بالتوليد والتكوين، وهي كل شيء يتكون في العالم الأرضي من العناصر الأربعة.. التي هي ماء، وهواء، وتراب ونار.. ويدخل الإنسان ضمن موجودات هذه المرتبة.

وهذه الموجودات، ومن بينها الإنسان، توجد مركبة من العناصر الأربعة عن طريق إما التكون أو التولد، ثم تفسد وتموت، وعن الإنسان في هذه المرتبة يقول العامري: «غاية الشخص الحيواني، توليد المثل، لبقاء نوعه»[1]. وهذه الطبيعة للإنسان يذكرها مفكر آخر وهو الفارابي فيقول: إنها طبيعة «غير كائنة، ولا فاسدة، بل هي مبدعة، ولكنها مستبقاة بأشخاصها الكائنة الفاسدة، وكونها هذا الإنسان الفرد تخضع لمفهوم الكون والفساد»[2] فكل موجودات هذه المرتبة تتكون وتفسد.

ونلاحظ على هذا التقسيم الذي يضعه العامري لموجودات العالم، دخول مجموعة من المصطلحات الدينية إلى جانب المصطلحات الفلسفية، فعلى سبيل المثال، نجده يجمع بين مفهوم «العرش» و«الفلك المستقيم»، وبين مفهوم «اللوح المحفوظ» و«النفس الكلية». وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على مدى تأثره باتجاهين رئيسيين في فكره، هما الاتجاه الديني من جانب والاتجاه الفلسفي من جانب آخر، وهو ما سنراه في سائر ما يقدمه من أبحاث وتحليلات، ولعل هذا جاء نتيجة محاولته للتوفيق بين الفلسفة والدين عن طريق التقريب بين مصطلحات كل منهما، وهو ما سيتأكد بصورة أكبر عند بحثه في كيفية خلق الإنسان. كما يدل هذا الميل في المزج بينهما على تأثر ما بالفكر الإسماعيلي حيث إن العامري قد عاش في منطقة يسودها هذا الفكر، وسمع تأويلاتهم عن الكرسي والعرش والقلم [3]

(1) العامري: شذرات فلسفية ضمن رسائل العامري ص 480.

(2) الفارابي: التعليقات، تحقيق د. جعفر آل ياسين ص 45 - دار المناهل بيروت ط 1 سنة 1408هـ - 1988م.

(3) عاصر العامري شخصية النخشبي تلميذ الداعية الإسماعيلي أبو يعقوب السجستاني وتأثر ببعض آرائه. أنظر السجستاني: إثبات النبوءات تحقيق عارف تامر ص 47 المشرق - بيروت - سنة 1986.

(ثانياً: خلق الإنسان[1])

إن التساؤل عن كيفية خلق الإنسان يعد من أهم المسائل التي شغلت فكر الإنسان منذ بدء الخليقة، وهو سؤال حرص الدين على حسمه وحاولت الفلسفة الإجابة عليه في عصورها المختلفة، وفي مشكلة خلق الإنسان يظهر العاملان المؤثران في فكر العامري، وهما العامل الديني والعامل الفلسفي، فيقدم لنا تصورين لكيفية الخلق، أحدهما يغلب عليه التصور الديني، والآخر يغلب عليه التصور الفلسفي، وإن كان في كلا التصورين يقر بأن الإنسان مخلوق بصنع الله تعالى.

الاتجاه الأول:

وهو الاتجاه الذي يغلب عليه التصور الديني عند العامري، وفيه يبين تصوره لكيفية خلق الإنسان، فيقول: «إن الجبلة البشرية ـ مركبة بصنع الله تعالى»[2]، وأن مجرى الخلق تتم للإنسان بنزعتين:

أ ـ أحدها: «نزعة النطفة عن الأشباح البدنية» أي خلق الروح للنطفة في رحم الأم.

ب ـ والثانية: «نزعة الجنين عن الرحم والمشيمة»[3] أي خلق الجنين وخروجه إلى الحياة.

وإذا رجعنا إلى القرآن الكريم، سنجد أن العديد من الآيات تتناول خلق الإنسان، سواء كان الإنسان الأول، أي آدم عليه السلام، أم ذريته، وعن هذين الخلقين يحدد القرآن الكريم طريقتين للخلق، أما الآيات التي تذكر خلق آدم وحده

---

(1) كلمة إنسان مأخوذة من الإنس، والإنس ضد الجن في معنى اللغة، والجن سمي لذلك لاستتارها، والإنس سمي بذلك لظهوره وإدراك البصر إياه، يقال أنست الشيء إذا أبصرته، وهناك من يزعم أنه سمي إنساناً لأنه نسي، قال تعالى: ﴿**ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي**﴾، (طه: آية 115 ـ أنظر أبو حاتم الرازي: كتاب الزينة تحقيق حسين فيض الله الهمداني ج 2 ص 177 - 178 القاهرة سنة 1958.

(2) العامري: الأمد على الأبد تحقيق أورت. ك. روسن ص 108بيروت، دار الكندي ط 1 سنة 1979.

(3) المرجع السابق ص 155.

فهي الآيات التي تذكر أن الخلق كان من الطين، أو الصلصال مثل قوله تعالى: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمإٍ مسنون﴾(الحجر: آية 26) وقول تعالى: ﴿ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون﴾ (الروم: آية 20). وأيضاً قوله تعالى: ﴿خلق الإنسان من صلصال كالفخار﴾ (الرحمن: آية 14).

ولا يذكر العامري هذا التصور لكيفية الخلق، ويكتفي بذكر تصور يقترب من التصور الثاني الخاص بذرية آدم، أما خلق آدم، فهو خلق خاص غير متكرر، مثله مثل خلق حواء، وخلق عيسى عليه السلام، وما يهم الفيلسوف هو الخلق الذي ينطبق على بقية البشر، وهو كما ذكر في قوله تعالى: ﴿فلينظر الإنسان مم خلق * خلق من ماء دافق﴾ (الطارق: 5 - 6) وقوله تعالى: ﴿ثم خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغة، فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر، فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ (المؤمنون: 14). وقوله تعالى: ﴿أولم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم﴾ (يس: 77).

وإذا كان هذا التصور القرآني هو الذي اعتمد عليه العامري في تصوره لكيفية الخلق، إلا أنه قد غلّب الجانب الروحي على الجانب المادي في تصوره لكيفية الخلق، فقال بخلق الروح التي أسماها «النزعة» أولاً في النطفة، وثانياً خروج هذه الروح مع نزعة الجنين، ولعل، هذا التغليب من جانب العامري، جاء بسبب تأثره بجانب آخر هو الجانب الفلسفي، ولغلبة الجانب الروحاني عليه، وهو ما سنراه فيما بعد عند الحديث عن حقيقة الإنسان.

الاتجاه الثاني:

وهو اتجاه لتفسير كيفية الخلق، يظهر فيه الأثر الفلسفي، وهو هنا يجمع بين عدة مؤثرات منها ما هو أفلاطوني وأفلوطيني، ومنها ما هو أرسطي، فعن أفلاطون وأفلوطين، يأخذ بفكرة أن النفس هي مانحة الحياة للجسد، وأنها سابقة على وجود الجسد، فيقول: «كان الإنسان أجزاء مبثوثة في هذا العالم، فلما صمدت النفس لها، حركت الطبيعة على تأليفها، وتوزيع الحالات المختلفة فيها، وأعطتها النفس بوساطة الطبيعة صورة خصتها بها، ودبرت أخلاطها. وهيأت مزاجها، فظهر الإنسان في الثاني، بشكل غير الشكل الذي كان لأجزائه التي مردها إلى الهيولى[1].

وهذا التصور يقترب من التصور الأفلاطوني القائل بسبق وجود النفس على وجود البدن، باعتبار أن النفس كانت موجودة في عالم المثل قبل نزولها إلى الأرض، ودخولها إلى الجسد الإنساني(2)، وهذه النفسي هي المحركة للطبيعة، فهي التي تحرك هذه الأجزاء الطبيعية نحو تكوين شكل وهيئة للإنسان، فتأتي صورته وشكله بشكل يخالف شكلها، كأجزاء مادية منفصلة.

ويظهر الأثر الأرسطي في تفسير آخر للعامري في كيفية الخلق، فنجده يذكر العناصر الأربعة، وفكرة المادة والصورة، وأن المادة هي التي تشكل جسد الإنسان، وأن الصورة هي النفس الإنسانية، وهي تشابه إلى حد كبير التصور الأرسطي، فيقول العامري: «اتفق الحكماء على أن الحوادث الجسمانية التي يظهر وجودها في العالم السفلي متعلق حصولها بمجموع المعاني الأربعة، وهي الفاعل والعنصر والصورة والغرض ثم اتفق الحكماء أيضاً في حدوث النسمة البشرية على أن البذر، الواقع في الرحم، نازل منزلة شخص العنصر، طمثاً كان أو منياً، وأن القوة المسخرة لتدريجه إلى تتمة الأعضاء، أعني الطبيعية، تنزل منزلة الفاعل، وأن حصول كل عضو منه على الهيئة الصالحة لتأدية الفعل المختص به تنزل منزلة الصورة، وأن الأخلاق النفسانية التي بها يصفو له الحمد الأبدي، تنزل منزلة الغرض(3). فنجده قد جمع بين فكرة العلل الأربعة الأرسطية، ووضعها كأساس لتفسير كيفية خلق الإنسان من العناصر الأربعة.

وهكذا جمع العامري في فكرة واحدة ـ وهي تصوره لخلق الإنسان ـ بين كل المؤثرات الفكرية الرئيسية التي أثرت في فلسفته، فتظهر ثقافته المتميزة من خلال هذا العنصر، كما ستظهر في بقية العناصر، فنجده قد جمع بين الأصالة

---

(1) العامري: شذرات ص 519.

(2) أفلاطون: محاورة الجمهورية، ترجمة د. فؤاد زكريا، ص 320 الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1985. فايدروس، ترجمة د.أميرة حلمي مطر، ص 71، دار المعارف. وأيضاً أنظر البير ريفو: الفلسفة اليونانية، أصولها وتطوراتها، ترجمة د.عبد الحليم محمود وأبو بكر زكري ص 68 مكتبة دار العروبة القاهرة سنة 1958 ـ ود.محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي(الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون) ص 35 ـ الاسكندرية، دار الجامعات المصرية سنة 1972.

(3) العامري: التقرير لأوجه التقدير ـ ضمن رسائل العامري ص 314 - 315.

المتمثلة في تراثه الفكري والديني واستشهاده بنصوص دينية، وبين المعاصرة المتمثلة في الفلسفة اليونانية، سواء كانت أفلاطونية أو أرسطية، بل إننا سنجد في مواضع أخرى أن التقارب ليس فقط بين الدين والفلسفة، بل أيضاً بين الفلاسفة، فسنرى أنه يقارب بين أفلاطون وأرسطو في أكثر من موضع.

ثالثاً: مكونات الإنسان وعناصره

رأينا فيما سبق أن العامري يقر بأن الإنسان موجود طبيعي مركب بصنع الله تعالى وخلقه، ولكن من أي شيء يتركب الإنسان، أو ما هي أجزائه وعناصر تكوينه؟

يذهب العامري، إلى أن الإنسان مركب من جوهرين متباعدين، وهذان الجوهران هما القالب والنفس[1]، أي الجسد والنفس، ولكن كيف يتركب الشيء الواحد من جوهرين متباعدين؟ هذا ما يوضحه العامري ببحثه في طبيعة كل جوهرمنهما فيقول: «جوهر النفس ليس بمترتب تحت الأكوان الطبيعية، بل هو معدود من الموجودات الروحانية، وإن جوهر القالب، ليس بمترتب تحت الموجودات الروحانية، بل هو معدود من الأكوان الطبيعية»[2]. فالنفس من عالم السماء والجسد من عالم الأرض، وبقول آخر النفس من العالم الإلهي، والجسد من العالم الطبيعي.

وهذا التمييز بين طبيعة كل جوهر من الجوهرين المشكلين للإنسان، واختلاف مصدر كل منهما، نجده عند فلاسفة آخرين، وقد أخذه العامري عن أفلاطون الذي سبق وعرض للنفس في عدة محاورات[3] ذكر فيها أن النفس أعلى قدراً من الجسد لأنها من عالم المثل، وأن النفس هبطت إلى الأرض بسبب خطأ

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 108.

(2) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 321.

(3) أفلاطون: محاورة فيدون، ضمن محاورات أفلاطون، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود ص 32 مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة 1937، ورسالة ثامسطيوس في السياسة وتدبير المملكة، تحقيق محمد سليم سالم ص 32، القاهرة، مطبعة دار الكتب سنة 1970، وقد شبه أفلاطون الجسد الإنساني بالكهف في محاورة الجمهورية، وفي محاورها فايدروس شبه النفس بالعربة ذات الجوادين، أنظر: Mcinery (R.M) A History of Western Philosophy, University of Notre Dame, 1963, P. 345.

وقعت فيه، فكان النزول عقوبة لها عن خطيئتها الأولى، ولذا كان وجودها في الجسد بمثابة سجن لها، وقد بدأ هذا التصور منذ النحلة الأورفية[1] وتأثرت بها الفيثاغورية ثم أخذها أفلاطون.

كما أثرت هذه الفكرة على مفكرين آخرين غير العامري، فقال بها إخوان الصفا، فرأوا أن الإنسان مركب من نفس وجسم، وأن لكل واحد من هذين القسمين طبيعة غير طبيعة الآخر[2] وهو ما ذهب إليه أيضاً الفارابي عندما قال مخاطباً الإنسان: «أنت مركب من جوهرين أحدهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك وساكن متجسد منقسم، والثاني مباين للأول في هذه الصفات[3] فالإنسان عنده منقسم إلى سر وعلن، وأما علنه فهو الجسم المحسوس... وأما سره فقوى روحه[4] ويتكرر هذا التصور عند فيلسوف معاصر للعامري وهو التوحيدي[5] فيأخذ بهذا التقسيم، كما يظهره عند فيلسوف آخر يأتي بعدهم وهو ابن سينا[6].

ويشير العامري نفسه إلى المصدر الفلسفي الذي استفاد منه اختلاف طبيعة جوهري الإنسان، فيشير إلى أفلاطون بقول يماثل ما ذهب إليه فيقول: «قال أفلاطون: إن النفس أكثر شرفاً من الجسد، لأنها سمائية. وأما البدن فأرضي»[7].

ويأخذ العامري في تحديد طبيعة كل من الجسد والنفس، فيقدم تعريفاً للجسم يقارب التعريف الذي قدمه قبله الكندي بأنه هو «كل ما له ثلاثة أبعاد»[1]،

---

(1) د. محمد فتحي عبد الله: النحلة الأورفية ص 14 سنة 1990، وأيضاً د.حسام الألوسي - بواكير الفلسفة قبل طاليس أو «من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان» ص 245، بغداد ط 3 سنة 1986.

(2) أخوان الصفا، الرسائل تحقيق خير الدين الزركلي ج 3، الرسالة 29، ص 61، القاهرة سنة 1928.

(3) الفارابي، فصوص الحكم، ضمن الثمرة المرضية فص 27 ص 71، ليدن سنة 1890.

(4) المرجع السابق ص 73.

(5) التوحيدي: الإشارات الإلهية، تحقيق وداد القاضي ص 387 دار الثقافة بيروت 1973.

(6) ابن سينا: القوى الإنسانية وإدراكاتها، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، تحقيق حسن عاصي ص 55، دار قابس، بيروت سنة 1986.

(7) العامري: السعادة والاسعاد ص 156 - 216.

فيقول العامري بأن الجسم هو «عبارة عن المقدار القائم بذاته»، وهو «السطح الذي هو معرض للملاقاة والمماسة متحمل للتشكيل والصورة، مستعد للتفصيل والتحديد، متعلق بالحد الحاصر له، متوسط بين المقدار الأول والمقدار الأخير»(2).

ومن خلال هذه الصورة، يمكننا أن نقدم تصور العامري للجسم، فهو الذي له ثلاثة أبعاد هي الطول والعرض والعمق، وهو أيضاً الذي يقبل التشكيل، أي الذي له شكل وهيئة، وهو أيضاً الذي له أجزاء وأبعاض وتفاصيل، ومحدد بين طرفين هما الطول والعرض.

ولا يكتفي العامري بعرضه لهذا التصور الخارجي للجسم الإنساني، بأن يقدم صورة للأبعاد الجسمانية فقط، بل يقدم تفصيلات أكثر دقة لهذا الجسم ومكوناته، فالجسم عنده يعد مركباً من نوعين من الأعضاء، أحدهما أعضاء رئيسية، وأخرى أعضاء آلية، أما الأعضاء الرئيسية، فهي: القلب والكبد والدماغ(3)، والأعضاء الآلية هي: الرأس واليدين والرجلين وغيرها(4).

وبعد أن حدد العامري مكونات هذا الجسم الإنساني من أعضاء رئيسية أو آلية، يقدم تحليلاً أكثر تفصيلاً لمادة هذه الأعضاء، فيرى أن كل واحد من هذه الأعضاء مركب من اللحم والعظم والشريان، ثم يحلل هذه المادة أكثر فيحصرها في الطبائع والأركان والأخلاط، وكل منها تتكون من أربعة أنواع، فالطبائع الأربعة هي: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، والأركان الأربعة هي: النار والهواء والماء والتراب، والأخلاط الأربعة هي: الصفراء والدم والمريان (أي البلغم) والسوداء. يقول العامري: «كل واحد من هذه الأعضاء مركب من الأخلاط الأربعة التي هي الدم والبلغم والمريان.. ثم كل واحد من هذه الاسطقات مركب من الهيولى والصورة»(5).

---

(1) الكندي: رسالة الحدود ـ ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب ـ تحقيق د.عبد الأمير الأعسم ص 190 ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ط 2 سنة 1989.

(2) العامري: الأمد ص 116.

(3) المرجع السابق ص 101.

(4) العابري: شذرات فلسفية ص 5116.

(5) العامري: شذرات ص 516، ويذكرها عن التوحيدي في المقابسات، المقابسة 20 تحقيق حسن السندوبي، ص 166، المكتبة التجارية الكبرى مصر ط 1 سنة 1920م، 1347هـ تحقيق توفيق حسين ص 117 مطبعة الإرشاد بغداد سنة 1970.

ويقدم العامري الإنسان هنا بتصور عالم الطبيعة، ولذا كان من المتوقع منه أن يعتمد في تصوره هذا على رأي أرسطو، الذي ركز على الجانب الطبيعي للإنسان أكثر من أفلاطون، وبحثه عن جهة كونه يتركب من مادة وصورة، كما أخذ بهذا التصور أيضاً لتكوين الإنسان فرقة أخوان الصفا[1] التي كانت أفكارها معروفة في عصر العامري.

ونجد أنفسنا بهذا التصور لمكونات الإنسان أمام أحد المتخصصين في علم التشريح فهو لا يكتفي في تصوره للجسم الإنساني، أن يقدم التصور الفلسفي الذي يقف عند مجمل هذا الجسم، بل يبحث في تحليل الأعضاء وتفصيلاتها وتركيباتها، بل ويأخذ في تحليل المادة الداخلية في تكوين هذه العناصر، ويبدو العامري هنا متأثراً ببعض الآراء الطبية التي ربما ترجع في مصدرها إلى معرفة طبية ببعض المعاصرين له[2] من أمثال أبو الحسن الطبري صاحب كتاب (المعالجات البقراطية)، وهو تلميذ لشيخ الأطباء أبي بكر الرازي، أو لعل العامري قد قرأ هذه المعلومات الطبية عند جالينوس وأبقراط حيث إنه يذكرهما في مواضع عديدة من مؤلفاته.

وهذه التفصيلات التشريحية التي يقدمها العامري للجسم الإنساني، تشعرنا بأننا أمام أحد الأطباء المتخصصين في علم التشريح، وليس أمام فيلسوف من فلاسفة العصور الوسطى تدور أفكاره فقط حول المجال الإلهي، مما يدل على الموسوعية التي كان يمتاز بها فلاسفة الإسلام في ذلك العصر، فلا يكتفي بكونه فيلسوفاً له اهتمامات بالمجال الميتافيزيقي فقط. بل يرغب لمعرفته أن تكون شاملة لكل المجالات سواء كانت مجالات طبيعية أو مجالات وراء الطبيعة.

ولكن إذا كان الإنسان عند العامري هو المكون من المادة والصورة، أي من الجسم والنفس، فأي عنصر منهما هو المشكل للإنسان؟ أو أي عنصر يتفوق على الآخر؟ وهل هما معاً الإنسان على الحقيقة؟ أم أن الإنسان هو ما يطلق بالخصوص على عنصر واحد فقط؟ هذه التساؤلات هي ما تدفعنا إلى البحث عن تصوره الحقيقي للإنسان.

---

(1) اخوان الصفا: الرسائل ج 2 ص 320 - 321.

(2) انظر لسحبان خليفات: مقدمة رسائل العامري ص 179.

رابعاً: حقيقة الإنسان وماهيته

إذا رجعنا إلى التراث الفكري السابق أو المعاصر للعامري، نجد أن هناك اتجاهات مختلفة حول تصور حقيقة الإنسان، بعضها اتجاهات يغلب عليها التصور المادي، وبعضها اتجاهات يغلب عليها التصور الروحي، وثالثة تجمع بين التصورين، أي أن هناك اتجاه يرى أن حقيقة الإنسان هو هذا الجسد، وأن الإنسان هو هذا الكائن المادي الذي أشير إليه، وهناك اتجاه آخر يرى أن الإنسان ليس هو الجزء المادي فقط أي الجسم، وإنما هو الذي يجمع بين الجسد والنفس، أما الاتجاه الثالث فهو الاتجاه الذي يرى أن حقيقة الإنسان وجوهره هي النفس وقد حاول أصحاب كل اتجاه تقديم أدلتهم على صدق تصوراتهم الخاصة.

1 ـ الاتجاه الأول

يمثل هذا الاتجاه بعض متكلمي الإسلام، خاصة أوائل المعتزلة ـ الذين غلب عليهم الاتجاه المادي. ومنهم أبو الهذيل العلاف الذي رأى أن «الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان»[1] ويقول آخر وهو ضرار بن عمرو: بأن الإنسان هو «أشياء كثيرة.. لون وطعم ورائحة.. وأنها الإنسان إذا اجتمعت وليس ها هنا جوهر غيرها» فهو يذكر حقيقة الإنسان وماهيته بكيفيات حسية فقط.

وإلى هذا الاتجاه يذهب متكلم آخر قائلاً: إن الإنسان هو «الأخلاط من. اللون والطعم والرائحة وما أشبه ذلك». يضيف إلى هذا آخر هو «أبو بكر بن الأصم» منكراً وجود الروح قائلاً: «إن الإنسان هو الذي يُرى، وهو شيء واحد لا روح له، وهو جوهر واحد» ويؤيده آخر بذكر مظاهر وأجزاء حسية في تعريف الإنسان بقوله: إنه جواهر وأعراض[2].

هذا الاتجاه المادي لتصور حقيقة الإنسان والذي ظهر لدى طائفة من المتكلمين الأوائل يعد امتداداً لبعض التصورات المادية القديمة التي ظهرت عند

---

(1) الاشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق هـ.ريتر ج 2 ص 329 مطبعة الدولة، استانبول سنة 1929، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل ج 5 ص 41، القاهرة سنة 1347\1928، وأيضاً زهدي جار الله: المعتزلة ص 114، مطبعة مصر سنة 1947.

(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج 2ص 330.

بعض المذاهب السابقة مثل مذهب (المنانية) الذي اعتبر أن الإنسان هو (الحواس الخمس) وهي أجسام[1].

ومن المذاهب القديمة أيضاً التي نظرت إلى الإنسان نظرة مادية خالصة كان أصحاب الطبائع الذين رأوا أن الإنسان هو المكون من العناصر والأخلاط فقط، فالإنسان عندهم هو «الحر والبرد واليبس والبلة، اختلط بهذا الضرب من الاختلاط، وكذلك سمعه وسائر حواسه وكذلك جثته ولحمه ودمه، وجميع هذه الأمور هي الإنسان»[2].

2 ـ الاتجاه الثاني

وهو الاتجاه الذي يرى أن الإنسان على الحقيقة هو الروح والجسد معاً. وهذا الرأي ظهر عند مفكري الإسلام، وربما كان مرجعه إلى تأثرهم بأرسطو الذي رأى أن الإنسان موجود طبيعي، وأن كل موجود طبيعي يتكون من مادة وصورة.

ويظهر هذا التأثير على بعض مفكري الإسلام فيذهب أحدهم وهو هشام بن الحكم إلى أن «الإنسان اسم لمعنيين بدن وروح»[3]. ويذهب آخر وهو بشر بن المعتمر إلى القول بأن الإنسان هو «جسد وروح وأنهما جميعاً إنسان، وأن الفعال هو الإنسان الذي هو جسد وروح»[4].

وواضح من هذا التصور لحقيقة الإنسان وماهيته اختلافه عن التصور السابق الذي ركز على الجانب المادي فقط من الإنسان بالنظر إلى مظهره الخارجي، أما هذا التصور فهو ينظر إلى الإنسان باعتباره جسداً ونفساً وبهما معاً يكون الإنسان على الحقيقة.

3 ـ الاتجاه الثالث

وهو الاتجاه القائل بأن حقيقة الإنسان هي النفس وحدها، فجوهر الإنسان

---

(1) الاشعري: المرجع السابق ج 2، ص 332.
(2) الاشعري: المرجع السابق ج 2، ص 333.
(3) الاشعري: المرجع السابق ج 2 ص 331.
(4) الاشعري: المرجع السابق ج 2 ص 329.

على الحقيقة هو نفس ناطقة، ويمكن إرجاع مصدر هذا الاتجاه إلى مؤثرين أحدهما ديني والآخر فلسفي.

أ ـ أما المصدر الديني فيتمثل في أن القرآن الكريم قد استخدم في بعض آياته كلمة (النفس) كتعبير عن الإنسان ككل. فهناك آيات كثيرة ورد فيها كلمة نفس بمعنى (الإنسان) منها قوله تعالى: ﴿**وإذ قتلتم نفساً**﴾ (سورة البقرة: آية 72) أي إنساناً[1] وقوله تعالى: ﴿**ووفيت كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون**﴾ (آل عمران: آية 25) فكل نفس يعني كل إنسان[2]، ومنها أيضاً قوله تعالى: ﴿**وما كان لنفسٍ أن تموت إلا بإذن الله**﴾ (آل عمران: آية 145) ومعنى الآية لا يموت أحد إلا بإذن الله، وقوله تعالى: ﴿**هؤلاء تقتلون أنفسكم**﴾ (البقرة: آية 85) أي يقتل بعضكم بعضا[3].

ب ـ المصدر الفلسفي: وهو في مصدره راجع إلى سقراط الذي أتى برأي خالف فيه الفلاسفة الطبيعيين قبله، وبرهن بطريقة الحوار على مخالفة النفس للبدن، وبين أنها هي جوهر الإنسان عند التحقيق وأن البدن ليس إلا أداة له.

ثم جاء بعده أفلاطون، وحكم هو الآخر بأن النفس هي العنصر الجوهري في الإنسان، وأنها ذات مستقلة، فلا يدخل البدن في تعريفها ولا يعد جزءاً من ماهيتها أو حقيقتها[4] وقد أخذ بهذا الرأي بعض المدارس الفلسفية مثل «الديصانية» و«المرقونية» وكلها مدارس تأثرت بأفكار أفلاطون وأثرت فيما بعد على مفكري الإسلام.

وقد تأثر بهذا الاتجاه طائفة كبيرة من مفكري الإسلام (فلاسفة وكلاميين

---

(1) الزمخشري: الكشاف ج 1 ص 61 ط 1 المطبعة البهية مج 1 سنة 1343، محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن ج 1 ص 202 ط 2 بيروت سنة 1394هـ وأيضاً علاء الدين محمد سلطان: النفس الإنسانية في القرآن الكريم ص 12 رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم ـ القاهرة سنة 1410 - 1989.

(2) الزمخشري: الكشاف ج 1 ص 169.

(3) فخر الدين الرازي: التفسير الكبير ج 3 ص 172 المطبعة البهية ـ مصر سنة 1357هـ. محمد رشيد رضا: تفسير المنار ج 1 ص 372 مطبعة المنار القاهرة ط 1 سنة 1325هـ. وأيضاً علاء الدين محمد، النفس الإنسانية ص 12.

(4) د. محمود قاسم: النفس والعقل ص 32- 33.

ومتصوفة) فيذهب أحد المتكلمين، وهو «إبراهيم بن سيار النظام» إلى أن الإنسان في الحقيقة هو النفس والروح والبدن آلتها وقالبها[1]، ويذهب متكلم آخر إلى نفس هذا الاتجاه ـ وهو معمر بن عباد السلمي ـ فيقول: «الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد»[2]، وفي عبارة أخرى يقول: «إن الإنسان هو جزء لا يتجزأ وهو المدبر في العالم والبدن الظاهر آلة له»[3] فيكون الإنسان على الحقيقة هو الروح.

وهذا الرأي عند معمر مبني على مذهبه في الجزء الذي لا يتجزأ لأن الجسم في تعريفه هو الطويل والعريض والعميق. أما الإنسان فهو على الحقيقة ليس هو هذا الجسم بل هو شيء آخر مخالف له وهو الجزء الذي لا يتجزأ.

وهذا التصور الروحاني لحقيقة الإنسان هو التصور الذي أخذ به المتصوفة، فنراهم يقولون: إن النفس هي «الإنسان على الحقيقة وأنها من أصل علوي ارتبطت بالجسد»[4]، فيذهب ابن عطاء الله السكندري إلى أن «النفس هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوى الحياة والحس»[5] ويصور البدن على أنه سجن للنفس وأن النفس مكبلة بقيوده، وهو نفس ما يذهب إليه أيضاً أتباع المدرسة الإشراقية التي ترى أن الإنسان هو النفس لا البدن، فيقول السهروردي: «أنت لا تغفل عن ذاتك أبداً وما من جزء من أجزاء بدنك إلا وتنساه.. فأنت وراء هذا البدن وأجزائه»[6].

وهذا التصور لحقيقة الإنسان هو التصور الذي غلب على معاصري العامري

---

(1) الكعبي (أبو القاسم): مقالات الإسلاميين، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد ص 70، الدار التونسية للنشر، الشهرستاني: الملل والنحل تحقيق الوكيل ج 1 ص 74، نشرة الحلبي سنة 1968، د.علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج 1 ص 500، دار المعارف مصر سنة 1977، د.البير نصري نادر: فلسفة المعتزلة ج 2 ص 79 مطبعة المرابطة دمشق سنة 1951.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 91.

(3) الاشعري: مقالات الإسلاميين ج 2 ص 331.

(4) د. ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام ص 453 دار الشؤون الثقافية بغداد سنة 1988.

(5) د. أبو الوفا التفتازاني: ابن عطاء الله السكندري ص 122، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ط 2 سنة 1969.

(6) السهروردي: هياكل النور ص 49، تقديم وتحقيق د.محمد علي أبو ريان ط 1 مكتبة السعادة ـ مصر 1377هـ 1957م.

من فلاسفة القرن الرابع في بغداد، فيظهر أثر أفلاطون واضحاً في تصورهم لحقيقة الإنسان، فالإنسان عند أبي سليمان السجستاني هو النفس وما الجسد إلا آلة فيقول: إن الإنسان عرف بالنفس أنه إنسان[1].

وهو نفس ما ذهب إليه أيضاً أبو حيان التوحيدي من متفلسفة هذا القرن الذي يقول: «إن الإنسان هو إنسان بالنفس.. والإنسان له صورة بحسب قبوله من النفس، والنفس نفس بحسب ملابستها للبدن»[2].

فإذا رجعنا إلى العامري لنرى إلى أي اتجاه من هذه الاتجاهات الثلاثة يرجع الإنسان على الحقيقة، ولكي نعرف اتجاهه يجب أن نورد بعض أقواله حول حقيقة الإنسان، ففي أحد المواضع يقول: إن الإنسان على الحقيقة هو النفس الإنسانية.

ولكن ماذا عن هذا الجسد الذي وضعه من قبل كأحد أجزاء التركيب الإنساني؟ أو ليس هو جزء من تكوين الإنسان باعتبار أنه ـ كما سبق أن ذكرنا ـ مركب من جوهرين نفس وبدن؟ يرد العامري على هذا التساؤل بقوله: «إن الطبيعة الإنسية ـ أي الجسد الإنساني ـ مشاركة للحيوانات كلها في الجسمية، وفي القوى الطبيعية وفي قوى النفس الجسمية، ثم تنفصل عنها بالنفس النطقية، فهي لا «توصف بالإنسانية إلا بهذه»[3]. فالنفس النطقية هي التي تميز الإنسان عن جملة الحيوانات، ومن هنا كان العامري حريصاً على ذكر هذه الصفة في تعريفه للإنسان الذي يقول فيه: إن الجوهر الإنسي.. حقيقته أنه حيوان ناطق[4].

فالتصور الحقيقي لماهية الإنسان ـ كما يعرضه العامري ـ ليس هو الجسد، ولا القوى الجسدية ولا الروح الحسية المعبرة عن هذا الجسد، وإنما هو فقط النفس الناطقة، لأن الإنسان بهذه النفس يختلف ويتميز عن جملة الكائنات الطبيعية، وبالتالي كانت هذه المنحة الإلهية هي التي تميزه وتفضله عن غيره من موجودات أرضية، فالإنسان عنده ليس هو هذا الجسم المشاهد فقط، بل هناك وجود مضاف

---

(1) التوحيدي: مثالب الوزيرين ص 98، تحقيق محمد بن ثابت الطنجي ـ دمشق سنة 1965 وأيضاً ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام ص 266.

(2) التوحيدي: المقابسات ص 162.

(3) العامري: الأمد على الأبد ص 89.

(4) العامري: رسالة القول في الابصار والمبصر ضمن الرسائل الفلسفية ص 421.

إلى هذا القالب، فإذا علمنا أن لكل عضو قوة تخصه بتدبيرها، فإن لجميع البدن قوة ضامنة لتدبيره هي النفس[1].

ولذا يركز العامري في بحثه عن تكوين الإنسان وحقيقته حولا النفس، وتتعدد الأبعاد التي يبحثها في هذا المضمار، فيتناول تعريفها وطبيعتها وجوهريتها وقواها، وعلاقتها ببقية أجزاء الإنسان من جسد وعقل.

خامساً: النفس الإنسانية

يجمع العامري بين التصورات الأفلاطونية والأرسطية في بحثه لموضوع النفس[2] ابتداءً من تعريفها حتى قواها، وإن كان يظهر الأثر الأفلاطوني في تصوره لطبيعة النفس والأثر الأرسطي في قوى النفس الطبيعية، فيأخذ عن أفلاطون تصوره لطبيعتها على أنها جوهر روحاني[3] وسماوي السنخ من طبيعة إلهي[4] ويأخذ عن أرسطو تصوره لوظيفتها باعتبارها كمال الجسم الطبيعي الآلي باحيائه واستعمال طبيعته المختصة به[5].

1 ـ تعريف النفس

ينقل التوحيدي عن العامري ثلاثة تعريفات للنفس تمثل لنا أهم التعريفات الفلسفية السائدة في هذا العصر، أولها تعريف أرسطي، والثاني تعريف أفلاطوني والثالث تعريف ذو صبغة أفلاطونية، فعندما سأل ما النفس؟ أجاب بأنها:

أ ـ هي تمام جوهر ذي آلة قابلة للحياة.

---

(1) العامري: شذرات ص 517 نقلها عنه التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، نشرة أحمد أمين وأحمد الزين ج 2 ص 87 القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة 1939.

(2) هذه الكلمة إما مشتقة من (النفاسة) وهي الجلالة لأن النفس أجل ما في الإنسان. أنظر الطوسي: تفسير التبيان ج 1 ص 71 مطبعة النعمان، النجف الأشرف سنة 1385هـ وقد تكون مشتقة من (التنفس) لحصولها بطريق النفس في البدن، انظر فخر الدين الطريحي: مجمع البحرين ج 2 ص 314 طبعة حجر إيران.

(3) العامري: الأمد على الأبد ص 111.

(4) المرجع السابق: ص 108، وأيضاً التقرير لأوجه التقدير ص 320 - 321، والمقصود بالسنخ الأصل.

(5) العامري: الفصول في المعالم الإلهية ص 371.

ب ـ وأيضاً هي جوهر عقلي متحرك من ذات بعدد مؤتلف.

ج ـ وأيضاً هي جوهر علامة مؤلفة بالفعل[1].

وإن كان التعريف الأرسطي للنفس عند العامري هو الأكثر وضوحاً وتكراراً في فلسفته، فيعرف النفس بأنها «كمال الجسم الطبيعي الآلي بإحيائه واستعمال طبيعته المختصة به»[2].

وهذا التعريف الأرسطي، تأثر به أستاذه الكندي عندما عرف النفس بأنها: «هي تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابلة للحياة، ويقال هي استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، ويقال هي جوهر عقل متحرك من ذاته»[3].

هذا التعريف الذي أخذ به كل من العامري والكندي قبله، قال به أرسطو، فعرف النفس بأنها: «كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة»[4]، وقد أثر هذا التعرف ليس على العامري فقط، بل على غالبية مفكري الإسلام.

2 ـ مصدر وبداية النفس

أما عن بداية وجود النفس، وهل هي سابقة على وجود البدن كما ذهب إلى ذلك أفلاطون وأفلوطين، أم أنها ملازمة للجسد كما ذهب إلى ذلك أرسطو؟ فهنا لا نجد آراء صريحة للعامري، ويبدو التردد عنده.

إلا أن هذا التردد في بداية وجود النفس لا يظهر فقط عند العامري بل يظهر عند فيلسوف يأتي بعدهم وهو ابن سينا الذي نجد عنده هذا التردد، ففي أوقات يذكر للنفس وجوداً سابقاً على البدن، ويظهر هذا من خلال قصيدته المعروفة بالعينية، فيقول:

---

(1) التوحيدي: المقابسات ص 317.

(2) العامري: الفصول في المعالم الإلهية ص 371.

(3) الكندي: رسالة الحدود ص 190.

(4) أرسطو: كتاب النفس ترجمة د.أحمد فؤاد الاهواني والأب جورج شحاتة قنواتي ص 42 - 43 ط 1 سنة 1949، فلوطرخس: الآراء الطبيعية ضمن كتاب النفس لأرسطو، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق د.عبد الرحمن بدوي ص 57 وكالة المطبوعات ـ الكويت سنة 1978، يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 202، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة 1936 وأيضاً قسطا بن لوقا: الفرق بين النفس والروح ـ ضمن مقالات مشاهير.. لويس شيخو ص 127.

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع[1]

وأحياناً أخرى يصرح بأن النفس ليس لها وجود سابق على البدن، فيقول في شرحه على الأثولوجيا: «ليس يعني أن نفس الإنسان كانت موجودة قبل البدن مدة لا تنزع إلى بدن لا تلابسه، ثم صارت إليه، فإن هذا الأمر قد بان استحالته في الكتب[2].

وربما كان هذا التردد في بدء النفس عند كلٍ من العامري وابن سينا مصدره يرجع إلى أفلاطون نفسه، فهو أحياناً يصرح بأن النفس قديمة، وأحياناً أخرى يصرح بأنها حادثة، وعن الاتجاه الأول، يذكر العامري قولاً ينسبه إلى أفلاطون في محاورة فيدون، يقول فيه: «إن أفلاطون قد أطلق القول في كتابه المسنوب إلى فاذن[3] بأن جوهر النفس غير مكون»[4] وهذا ما يظهر أيضاً في محاورة الجمهورية وفايدروس، في حين أن أفلاطون يصرح في محاورة طيماوس بأن النفس حادثة[4] وربما يكون هذا التردد قد انتقل أيضاً إلى العامري.

وهناك احتمال آخر لتردد العامري بين رأي أفلاطون وأرسطو في بداية النفس، ذلك أن أرسطو قد صور النفس على أنها ملازمة في الوجود للجسد وبالتالي فليس لها وجود قبل الجسد ولا بعده، وهذا بالطبع يخالف عقيدة دينية، وهي القول بالبعث، فلذا رفض العامري هذا الاتجاه من أرسطو وبدا في تصوره بعض التردد.

وربما تكون الإجابة عن مسألة بداية النفس أنها قد بحثها العامري في بعض مؤلفاته التي لم تصل إلينا، حيث إن هناك مؤلفات مفقودة له، وربما يكون قد تعرض في بعضها لبحث النفس من جهة بداية وجودها، أما عن مسألة بقاء النفس أو مصيرها، فسوف نؤجل البحث فيها إلى الفصل الأخير الذي سنتناول فيه مصير الإنسان.

---

(1) ابن سينا: القصيدة المزدوجة ضمن كتاب منطق المشرقيين، نشرة المكتبة الفلسفية ص 4، وأيضاً ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ج 3 ص 15.

(2) ابن سينا: شرح الأثولوجيا ضمن أرسطو عند العرب ص 37، وأيضاً رسالة في أحوال النفس نشر أحمد فؤاد الرهواني ص 97، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة سنة 1371هـ.

(3) المقصود بـ(فاذن) محاورة فيدون لأفلاطون.

(4) العامري: الأمد على الأبد ص 84.

3 ـ إثبات وجود النفس

كان إثبات وجود النفس وجوهريتها هدفاً لغالبية الفلاسفة والمتصوفة، وقدموا أدلتهم على ذلك، فيقول الصوفية بجوهرية النفس ووجودها المستقل عن البدن، وفي هذا يقرر ابن عطاء الله السكندري أن النفس جوهر[1] وهو ما يذهب إليه أيضاً ابن عربي عندما قال عنها: إنها جوهر، وإنها كانت موجودة قبل الجسم وحلت في الجسم بعد أن تم خلقه، وقد تأثر ابن عربي بابن مسرة ومدرسته، وقد أخذ ابن مسرة بالمذهب الأفلاطوني[2].

كما أخذ بهذه الفكرة أكثر الفلاسفة ابتداء من الفارابي وابن سينا وغيرهم حتى إن الغزالي في نقده للفلاسفة يذكر أنهم ذهبوا إلى القول بأن النفس جوهر مفارق[3].

ولكي يثبت العامري جوهرية النفس ووجودها المستقل عن البدن، يلجأ إلى طريقتين، الأولى التحليل اللغوي[4] والثانية تقديم الأدلة.

الطريقة الأولى: التحليل اللغوي، يقوم العامري بتحليل الاطلاقات العامية التي يذكرها الناس في حديثهم عن النفس، عندما يقولوا: إن فلاناً رجل كبير النفس، أو حقير النفس، أو ذكي النفس، أو بليد النفس، أو شره النفس، أو عفيف النفس، ومعنى هذه الألفاظ أن الكبر والحقارة والذكاء والبلادة والشراهة، هي معان موجودة في الذوات، وإلا كانت هذه الإطلاقات العامية كاذبة[5]، ولكان العقلاء من الناس أنكروها، وهذا ما ليس بحادث، ومعنى ذلك أن هذه المعاني هي معان

---

(1) أبو الوفا التفتازاني: ابن عطاء الله السكندري ص 122.

(2) د. النشار: مقدمة محاورة فيدون ص 25، وأيضاً د. ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام ص 463.

(3) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق د.سليمان دنيا ص 257، دار المعارف سنة 1980.

(4) هذا النوع من التدليل باستخدام التحليل اللغوي للكلمة، هو أسلوب كان معروفاً في هذا العصر، ولعل كتاب الزينة الذي قدمه أبو حاتم الرازي وقدم فيه تعريفات لمجموعة من المصطلحات بناء على تحليلها لغوياً والاستشهاد بمعانيها من القرآن والشعر وأقوال السابقين يدل على معرفة هذا الأسلوب في ذلك العصر، كما أن العامري استخدم هذا الأسلوب أيضاً في مناقشته مع أبي سعيد السيرافي عندما سأله عن علة وجود حرف الباء في كلمة (بسم الله) وهي محاورة سجلها لنا التوحيدي في المقابسات وتفوق فيها العامري على السيرافي.

(5) العامري: الفصول في المعالم الإلهية ص 378.

موجودة، وبالتالي لا بد لها من محل تحل فيه. أي جوهر يكون حاملاً لها.

فهذه المعاني والأعراض لا يمكن أن تكون قائمة بنفسها، أو أن كل منها جوهر قائم بذاته، لأن هذه المعاني هي معان متضادة متقابلة، فلا يمكن وجودها بذاتها في محل واحد، وإنما هي أعراض تحتاج إلى جوهر أو محل تحل فيه.

وهنا يتساءل العامري عن المحل الذي يمكن أن تحل فيه هذه المعاني السابقة، قد يقال: إن هذا المحل هو الجسد، أو جزء منه، أو في مركب وجوهر آخر يتركب مع الجسد؟ ويحدد هذه الاحتمالات بقوله: يجب أن يكون إما القالب الانسي بمجرد ذاته، وإما جزء معنى من هذا القالب ـ قلباً كان أو دماغاً وإما جوهراً مقترناً به، وإما المتركب منه ومن معنى قد اقترن به أعني هيكل الإنسان[1]، ثم يأخذ العامري في إبطال هذه الاحتمالات.

فأما كونها في الجسد، أو في جزء منه، فلا يجوز، والسبب لأنه متى تعرى عن صورة الحياة امتنع وجودها فيه، فلا تقول حينئذ: إن هذا الإنسان ميت يتصف بالبلادة أو الشراهة أو غير ذلك من معاني.

أما المركب منه، فلا يجوز أيضاً أن يكون في طباعه هو الحامل لهذا الصنف من المعاني المتضادة. بدليل أن الإنسان قد يخالف ما يشتهيه جسده ويغلب معاني أخرى، كالعفة والحكمة والشجاعة[2].

إذن لم يبق إلا أن يوجد جوهر آخر مقترن بالقالب منفرد بطبيعته يحمل مثل هذه المعاني أو الأعراض، هذا الجوهر هو النفس، هذا عن الطريقة الأولى التي اعتمدها العامري لإثبات جوهرية النفس عن طريق التحليل اللغوي.

الطريقة الثانية: وفيها يورد العامري خمس أدلة لإثبات وجود النفس وجوهريتها:

* **الدليل الأول**: النفس محل المعقولات وليس الجسد، لأن هذه المعقولات تكون ثابتة مما يدل على ثبوت محلها، ولكن الجسد غير ثابت لأنه يتغير ويتبدل، ولو كان محل المعقولات هو الأجسام، لكان عرض لها التغيير[3].

---

(1) المرجع السابق ص 378 - 379.

(2) المرجع السابق ص 379.

(3) االعامري: الأمد على الأبد ص 110.

وقد استفاد العامري هذا الدليل من أفلاطون الذي ذكره في محاورة فيدون[1] وقال به كدليل على وجود النفس ومخالفتها للبدن، كما أخذ بهذا الدليل أيضاً الفارابي فقال: إن النفس تدرك المعقولات، والمعقولات معان مجردة عما سواها[2] بل إن النفس عند العامري قادرة على تفريق الصور عن موادها والوصول إلى الأجناس والأنواع وجعلها كلية في حين أن البدن يقف عند حدود الجزئيات فقط، ولا يستطيع الصعود إلى المعاني الكلية.

* **الدليل الثاني**: النفس محل الأضداد: وفيه يثبت العامري وجود النفس عن طريق إثبات أنها تدرك الأضداد وتحل فيها[3]، وهذا الدليل أيضاً استفادة العامري من أفلاطون الذي أثبت أن اللذة وضدها الألم تحل في النفس، وكانت فكرة الأضداد سائدة في الفلسفة الطبيعية قبل سقراط، وتذهب إلى أن هناك حركة دائرية متنقلة بين الأضداد، فالحياة يعقبها موت، والألم يعقبها اللذة[4]، وقد أخذ بهذا الدليل أيضاً الفارابي عندما رأى أن النفس تدرك الأضداد، بينما يمتنع أن يكون ذلك في المادة التي لا تتشكل إلا في صورة واحدة.

* **الدليل الثالث**: النفس محل الأفكار الأبدية: وفيه يستدل العامري على جوهرية النفس بأنها محل للأفكار أو المعاني الكلية الأبدية[5]، ويذكرنا هذا بما سبق أن استخدمه أفلاطون لإثبات جوهرية النفس، بأنه محل للمثل الأبدية، فهي تدرك المثل العقلية الخالدة فطبيعتها مماثلة لطبيعة ما تدركه[6]

فالنفس باعتبار أنها محل للأبديات يجب أن تكون أبدية، في حين أن الجسد ـ عند العامري كما سنرى فيما بعد ـ يفنى ويتلاشى بعد الموت، فيكون محل هذه المعاني الأبدية هي جوهر آخر غير الجسد، وهي النفس، ولذا كانت

---

(1) أفلاطون: فيدون، ترجمة د.زكي نجيب محمود ـ ضمن محاورات أفلاطون ص 169 - 170.

(2) الفارابي: رسالة في إثبات المفارقات ص 7 ـ حيدر اباد ـ مطبعة دائرة المعارف العثمانية سنة 1345هـ 1926م.

(3) العامري: الأمد على الأبد ص 110.

(1) أفلاطون: محاورة فيدون ص 170، ونشره النشار ص 44 - 70.

(5) العامري: الأمد ص 129، وأيضاً الفصول في المعالم الإلهية ص 379.

(6) أفلاطون: محاورة الجمهورية ـ ترجمة د.فؤاد زكريا ص 214 فيدون ـ نشرة النشار ص - 48-73.

النفس النطقية بقنياتها الأبدية، وصورها العقلية، أشبه شيء بالمعنى الإلهي، وأن انتقاض البدن وانحلاله ليس بموجب فسادها وتلاشيها[1].

* الدليل الرابع: النفس ثابتة والجسد متغير: وهذا دليل يستخلصه العامري من واقع التجربة والملاحظة لحياة الإنسان، فمن الملاحظ أن تغير البدن وطروء الضعف عليه، لا يورث هذه المعاني العقلية الضعف بل تقوى، فإن أحدنا متى اقتنى صنوف الحكم، وارتاض بتقويم الآداب، واشتهر بأصالة الرأي، ثم اختل مزاج بدنه لم يتغير لشيء منها[2]، ولذا قد يوجد إنسان فائز بالحكمة وهو من شلت أطرافه وضعفت بنيته غير مستشعر به[3].

وهذه الطريقة في التدليل عدها من قبل الفارابي، أنها نوع من التدليل غير البرهاني بل إقناعي، وذلك هذا بقوله: إن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة، وإذا كانت (جوهر النفس) مفارقة لم يجب أن يفسد بفساد المادة الموجبة[4].

وقد اشتهر هذا الدليل، واستخدمه فيما بعد كثيرون، مثل ابن سينا، الذي ذكره في أكثر من موضع كدليل على جوهرية النفس ومخالفتها للجسد، ويضرب على ذلك مثالاً يؤيد فكرته فيقول: إن «البدن يأخذ أجزاؤه كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف وذلك دون الأربعين أو عند الأربعين، وهذه القوة (أي النفس) إنما تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر، ولو كانت القوى البدنية، فكان يجب دائماً في كل حال أن يضعف»[5].

ويظهر نفس الدليل عند أصحاب المذهب الإشراقي، ويقول به السهروردي، فيرى أن البدن في تحلل دائم، ولو كان الإنسان هو هذا البدن أو جزءاً منه لتبدلت ذاته في كل لحظة[6].

---

(1) العامري: الأمد ص 101 - 102.
(2) المرجع السابق ص 144.
(3) المرجع السابق ص 102.
(4) الفارابي: رسالة في إثبات المفارقات ص 7.
(5) ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ضمن مجموعة رسائل تحقيق حلمي ضيا أولكن ص 132 ,133 استانبول سنة 1953.
(6) السهروردي: هياكل النور، تحقيق د.محمد أبو ريان، الهيكل الثاني ص 49.

* **الدليل الخامس**: ويثبت العامري، أن هذه المعاني العقلية، لو كان محلها الجسد لكان ما قوي منها يكسبها العجز عن تصور ما هو أضعف منها، مثال ذلك أن المحسوس الفائق الحسن يورثنا الضعف عن استحسان ما هو دونه في الحسن، والطعم البالغ الحلاوة يورثنا عدم الإحساس بما هو أقل منه، وهذا على غير ما يحدث في التصورات العقلية، فإن الأقوى منها يكسبنا فضل القوة والقدرة على تصور ما هو أقل منه، فإذاً ليس محل الصور العقلية بعينه محل الموهومات الحسية، لكنه جوهر آخر غير جسماني[1] هو النفس، فالنفس عنده قائمة بجوهرها غنية بعينها عما يفسدها ويحللها ويتخونها ويؤثر فيها[2].

4 ـ طبيعة النفس

واجه العامري عند بحثه في النفس ـ باعتبارها حقيقة الإنسان وجوهره الحقيقي ـ عدة تصورات لطبيعتها، وكان أساس هذه التصورات هو التساؤل عن هذه الطبيعة، هل هي مادية، أم روحانية، أم أنها وسط بينها فتجمع بين كونها مادية وروحانية؟ وانقسمت آراء الفلاسفة والمتكلمين حول هذه التصورات إلى ثلاثة اتجاهات حددها اخوان الصفا بوقلهم: «إن منهم من قال إن النفس جسم لطيف غير مرئي ولا محسوس، ومنهم من قال: إنما هي جوهرة روحانية غير جسم وغير محسوسة باقية بعد الموت، ومنهم من قال: إن النفس عرض يتولد من امتزاج البدن وأخلاط يبطل ويفسد عند الموت إذ بلي الجسد وتلف البدن ولا وجود لها إلا مع الجسم[3].

وهذا القول المجمل من إخوان الصفا سنفصله في ثلاث اتجاهات هي:

أ ـ الاتجاه المادي:

ينكر أصحاب هذا الاتجاه وجود جوهر مجرد في الإنسان، ويفسرون الحياة تفسيراً مادياً محضاً ويرجع هذا التصور في أساسه إلى تصور يوناني قديم ظهر عند قدماء اليونان في القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد، وكان من هؤلاء من اعتبر أن

(1) العامري: الأمد ص 145.
(2) العامري: شذرات ص 520.
(3) اخوان الصفا: الرسائل ج 3 ـ الرسالة 40 ص 348.

النفس جسماً، مثل انبادوقليس وديموقريطس الذي قال: إن النفس مادية ومؤلفة من أدق الجواهر وأسرعها حركة[1]، وقال: إن النفس مزاجاً، مثلما ذهب ثاوفرسطس واستراتون من متأخري المشائيين، أو أن النفس بخاراً حاراً كما ذهب إلى ذلك الرواقيون.

فالنفس عند الرواقيين هي (روح) والمقصود بالروح هنا نفس مادية، وأن أجزاء النفس المادية ثمانية، خمسة منها الحواس الخمس، وهي البصر والسمع والشم والذوق واللمس، والصوت والتوليد والرئيس الذي يرتب هذه كلها على الآلات التي تخضعها، الجزء والرئيسي من أجزاء النفس هو القلب، أو الروح الذي في القلب[2].

وقد أثرت هذ التصورات على بعض مفكري الإسلام، فظهر منهم من ينكر وجود النفس جملة ومنهم من قال: إن النفس جسم أو عرض في جسم، ومنهم من قال: إن النفس مزاج وتأليف الطبائع، ومن هؤلاء كان المشبهة والمجسمة، وبعض القائلين بمذهب الجوهر الفرد ممن أنكروا وجود النفس على الاطلاق. وقالوا: إن النفس ليست جسماً ولا عرضاً لجسم، ولا مكان لها في الحقيقة، وليس لها طول ولا عرض ولا تماس شيئاً، ولا يماسها شيء، ولا يجوز عليها الحركة والسكون والألوان[3].

وكان من هؤلاء الجبائي من المعتزلة، الذي قال: إن النفس هي جسم، لأن الروح جسم وأنها غير الحياة، والحياة عرض، على حين يذهب آخرون إلى أن النفس عرض في جسم، وهو ما ذهب إليه أبو الهذيل العلاف، وأيضاً جعفر بن حرب.

ويتفق مع هذه الآراء الاعتزالية بعض الأشاعرة وعلى رأسهم الأشعري

---

(1) أرسطو: الكون والفساد، ترجمه إلى الفرنسية بارتلمي سنتهلير وترجمه إلى العربية أحمد لطفي السيد ـ م. أ. ف 2 ص 109 ـ مطبعة دار الكتب المصرية ـ القاهرة سنة 1932.

(2) فلوطرخس: الآراء الطبيعية ضمن «أرسطو عند العرب» ـ تحقيق د.عبد الرحمن بدوي ص 150 - 159 وأيضاً: Zeller: Outlines of the History of Greek Philosophy, Translated by L.R. Palmer, London, 1969, P.218.

(3) أنظر رسالتنا في الدكتوراه بعنوان «موقف فلاسفة الإسلام من الجوهر الفرد عند المتكلمين» ص 36 ـ آداب الزقازيق سنة 1989.

والباقلاني عندما قالا: إن الروح عرض، وإنها ليست شيئاً آخر سوى الحياة، وإلى هذا الاتجاه المادي في طبيعة النفس، يشير د. إبراهيم مدكور قائلاً: إن بعض الماديين من معاصري ابن سينا أو ممن سبقوه قليلاً، قد غالوا فيما يظهر مغالاة الماديين المحدثين، وتطرفوا تطرفهم، فوحدوا بين النفس والجسم، أو أنكروا وجودها رأساً[1].

ب ــ الاتجاه الوسط:

وهو الاتجاه الذي يجمع بين التصورين، المادي والروحي معاً، وهو القائل بأن النفس ليست مثل الجسم الطبيعي، ولكنها من طبيعة خاصة مخالفة للأجسام الطبيعية، وقد أخذ بهذا الرأي «إبراهيم بن سيار النظام»، أحد رجال المعتزلة، فتوسط بين الاتجاه القائل بمادية النفس والاتجاه القائل بروحانيتها، واعتبر أن النفس جسم، ولكن جسم لطيف، فيذكر عنه قوله إن: «النفس هي جسم لطيف مشابك للبدن.. مداخل للقالب بأجزائه مداخلة المائية في الورد والدهنية في السمسم، والسمنية في اللبن[2]، وفي نص آخر يقول: إن الروح هي الجسم وهي النفس[3].

ج ــ الاتجاه الروحي:

وهذا الاتجاه هو الاتجاه الأغلب في الظهور عند مفكري الإسلام، ويرجع في أساسه الفلسفي إلى تصور يوناني قال به من قبل أفلاطون وأفلوطين عندما اعتبرا أن النفس الإنسانية قوة روحية هبطت إلى البدن من العالم العلوي. وقد أثر هذا التصور على العديد من مفكري الإسلام، فقال به جمهور الفلاسفة وبعض المعتزلة مثل معمر بن عباد السلمي، ومن الأشاعرة الغزالي، وأبي القاسم الراغب، كما تأثر به أيضاً الصوفية، عندما وصفوا النفس الإنسانية بأنها: «كائن غريب عن هذا البدن، هبط إليه من العالم العلوي، وحل ضيفاً على البدن»[4].

كما يظهر هذا التصور عند بعض المتكلمين الأوائل، فيذهب هشام بن

---

(1) د.إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ص 145 - 146، دار المعارف مصر سنة 1968، وأيضاً د.عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا ص 11 ـ دار المعارف ـ مصر سنة 1948.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 74.

(3) الاشعري: مقالات الإسلاميين ج 2 ص 232.

(4) د.أبو الوفا التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 317 ط 1 سنة 1973.

الحكم إلى اعتبار: النفس نور من الأنوار(1) كما يرفض معمر بن عباد السلمي أن تكون النفس مادية، فيرفض أن يصفها بالملامسة أو الحلول أو المكانية، ويصفها بأنها: «لا ترى ولا تملس ولا تحل موضعاً دون موضع، ولا يحويها مكان دون مكان»(2)، ويعد الجويني ـ إمام الحرمين ـ من أوائل القائلين بروحانية النفس من الأشاعرة، واعتبر أنها من جوهر إلهي، وكذلك ذهب بعده الغزالي والشهرستاني الذي اعتبر أن النفس هي جوهر ليس بجسم ولا قائم بجسم(3).

أما عند الفلاسفة، فابتداء من الكندي ـ أول فلاسفة الإسلام ـ نجد هذا التصور الروحاني لطبيعة النفس هو التصور السائد والمأخوذ به، فيقول الكندي: «إن النفس هي جوهر لا عرض، وهي جوهر ليس جسماً»(4)، ونجده يكرس رسالة تبحث هذه المسألة، تحت عنوان: في أنه (توجد) جواهر لا أجسام(5)، وهو في هذه الرسالة يدلل على أن النفس من جوهر مخالف لطبيعة الجسد، ويكرر هذا المعنى في رسائل أخرى، ويأخذ هذا التصور كأمر مسلم به ناسباً ذلك إلى أفلاطون وغيره.

ويقدم الكندي وصفاً للنفس يبدو فيه قريباً من النظام الذي يصفها بأنها جوهر لاطول ولاعرض ولاعمق وأنها «جوهر روحاني إلهي بسيط ومنفردة عن هذا الجسم ومباينة له»(6).

---

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج 4 ص 331.

(2) البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق محمد زاهد الكوثري ص 75، القاهرة سنة 1948 وأيضاً د.سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ط 1 ص 517.

(3) الكندي: رسائل فلسفية، تحقيق د.محمد عبد الهادي أبو ريده ج 1 ص 217، دار الفكر العربي، القاهرة سنة 1950.

(4) الكندي: المرجع السابق ج 1 ص 265 - 269، وبحث هذه المسألة أيضاً في عدة رسائل مثل (القول في النفس المختصر ـ أرسطو وسائل الفلاسفة ج 1 ص 272، ورسالة كلام الكندي في النفس مختصر ج 1 ص 281، وأيضاً رسالته في ماهية النوم والرؤيا ج 1 ص 193.

(5) الكندي: رسائل فلسفية ج 1 ص 223، د.حسام الألوسي، فلسفة الكندي ص 177.

(6) الفارابي: التعليقات ص 10، وقد بحث الفارابي موضوع النفس في العديد من مؤلفاته الأخرى مثل آراء أهل المدينة الفاضلة، وشرح مقالة الاسكندر في النفس، ومقالة في الكمال الخاص بالإنسان، وكتاب فصوص الحكم، وانظر أيضاً السياسات المدنية ص 32 - 33 طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية ص 1927، عيون المسائل ضمن الثمرة المرضية، وأيضاً الدعاوى القلبية ص 9 - 10.

أما الفارابي فيصف النفس الإنسانية بأنها قائمة بذاتها وأنها عقل ومجردة[1] ويتكرر هذا الوصف الروحي لطبيعة النفس فيما بعد عند ابن سينا[2] وابن رشد.

ويظهر هذا التصور عند متفلسفة القرن الرابع، فتقول به مدرسة السجستاني، وتذهب إلى أن النفس جوهر يختلف عن جوهر الجسم فهي جوهر بسيط لا يتجزأ ولا يدرك بحاسة من الحواس، ويذكر التوحيدي رأيهم ملخصاً في قوله: إن هؤلاء القوم متفقون على الاعتراف بأن النفس جوهر[3].

والعامري يسلم بهذا التصوز السابق ويؤكد على أن جوهر النفس ليس بمترتب تحت الأكوان الطبيعية بل هو معدود من الموجودات الروحانية لأن طبيعتها سماوية.

ومن أجل تأكيد هذا التصور، يرد العامري على الآراء المخالفة ويحددها في طائفتين الأولى هي التي يمثلها «الإلهيون من الحكماء والمليون من الدهماء القائلين بأن النفس الناطقة في الحقيقة سلالة هذا الجسد الإنسي كالماورد في الوردة أو كالشعاع النافذ في البلورة أو السمن في اللبن أو كالنار في الحديد المحماة»[4].

والطائفة الأخرى التي يرفض العامري رأيها في النفس هي التي تقول: بأن النفس... تتولد من امتزاج الأخلاط الأربعة على اعتدال ما... أو أنها أشبه بالتأليف العارض[4] وهو في هذا المثال مثال التأليف العارض - يكرر نفس المثال الذي ذكره أفلاطون في محاورة فيدون حيث قال: قد يقول قائل ما النفس توافق العناصر المؤلفة للبدن وليس لها وجود ذاتي وإنما هي كالنغم بالإضافة إلى الأوتار[5] وهو في الغالب رأي ينسب إلى فيثاغورث الذي اعتبر أن النفس نوع من النغم، ذلك أن الحي مركب من كيفيات متضادة: الحار والبارد واليابس والرطب، والنغم هو توافق

---

(1) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، الفن السادس (النفس) تحقيق الأب جورج شحاته قنواتي، وسعيد زايد ص 202، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1395هـ 1975م.

(2) التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة ج 1 ص 38، وأيضاً التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية ص 261.

(3) العامري: الأمد ص 142.

(4) العامري: المرجع السابق ص 141.

(5) أفلاطون: فيدون ص 85 وأيضاً يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 109.

الأضداد وتناسبها بحيث تدوم الحياة ما دام هذا النغم[1] وكما رد أفلاطون على دعاوى معاصريه، رد العامري أيضاً على كل الدعاوى عند معاصريه من بعض المتكلمين.

ويرفض العامري آراء هاتين الطائفتين، ويعدها آراء فاسدة، فلا يجوز فيما يرى أن تكون النفس نظاماً متولداً من امتزاج الأخلاط، لأن النفس عنده ليست تابعة للمزاج ولا حادثة بالأخلاط بل هي مستتبعة للمزاج ومتقومة للأخلاط بوكالة الطبيعة[2].

ويحلل العامري الدافع الذي أدى بهؤلاء الحكماء والمتكلمين إلى إدعاء هذا الرأي، بأنهم لم يستطيعوا التفرقة بين الروح الحسية والنفس الناطقة، أي لم يستطيعوا أن يفرقوا بين وظائف الجسد الحسي وبين وجود النفس المستقل وظنوا أن النفس الناطقة هي الروح الحسية[3].

وهذا التصور فاسد في رأيه، لأن الصحيح عنده أن النفس النطقية من طبيعة مختلفة عن طبيعة الجسد أو البدن، لأن الغرض منها هو أن يصير الإنسان صالحاً لخلافة الله تعالى في عمارة العالم السفلي مدة من الزمان، ثم يصير زينة العالم العلوي فبالحرى أن تكون النفس من طبيعة في الحقيقة خلاصة هذا العالم وكدر ذلك العالم، ولذا كان جوهرها أول المعاني الروحانية وآخر المعاني الجسمانية، وهو في هذا القول متأثر بأفلاطون الذي اعتبر أن النفس الإنسانية نقطة اتصال بين عالم المثل، عالم الدوام والخلود؛ وعالم الحس، عالم الحدوث والتغير[4].

والعامري بهذا التصور للنفس ينقل لنا التصور الأفلوطيني المتدرج للعقول والنفوس الموجود في نظرية الفيض، فيضع النفس بصورة تشابه صورة العقل الفعال عند أفلوطين الذي يضعه في المرتبة الأخيرة ويقول عنه: إنه في المرتبة الأخيرة من عالم الفلك العلوي أو عالم ما فوق فلك القمر وهو العقل الفعال الذي هو متصل بعالم ما تحت فلك القمر، هذا العقل يمتد إلى العالم الروحاني، ويمتد إلى العالم الأرضي، والنفس باعتباره هي ما تفيض عن هذا العقل فهي تشابهه في طبيعتها

---

(1) أفلاطون: فيدون ص 85 وأيضاً د.علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي ج 1 ص 129.
(2) العامري: شذرات ص 520.
(3) العامري: الأمد ص 141.
(4) د.محمود قاسم: في النفس والعقل ص 35.

فتمتد إلى كلا العالمين الأرضي والسماوي(1).

وكما سنرى فيما بعد أن العامري يساوي بين النفس الناطقة وبين العقل فيضع أحدهما مكان الآخر، فيضع النفس في ذات المكانة التي وضعها أفلوطين للعقل في ترتيبه الفيضي.

ويذكر العامري تصور الحكماء لهذه النفس الممتدة إلى عالمين معاً هما: عالم سماوي وعالم أرضي، وأنها أشبه بالزاوية أو النقطة فهي ممتدة إلى الروحانيين بخط وإلى الجسمانيين بخط(2).

ونلاحظ هنا أن العامري يستخدم حكمة (نفس) ولا يذكر كلمة (روح) مطلقاً، لأنه يفرق بين الروح والنفس، ويرى أن الروح ـ كما سنعرض فيما بعد ـ ترتبط بالجسد، وتفنى بفنائه، في حين أن النفس تخالف الجسد، وتبقى بعده.

وقد اختلف الفلاسفة في الجمع بين النفس والروح أو التفرقة بينهما فيذهب الغالبية منهم إلى اعتبارهما شيئاً واحداً، وهو ما ذهب إليه الفارابي عندما استعمل كلمة الروح والنفس(3) بمعنى واحد، بالرغم مما يثار من اختلافات بين المصطلحين، خاصة في معناهما كما يذكر في الآيات القرآنية الدالة عليهما(4). ويتفق مع هذا الرأي أيضاً، «إبراهيم بن سيار النظام»، الذي يطابق بين النفس والروح(5).

ويذهب آخرون إلى التفرقة بينهما، متفقين في ذلك مع العامري، ومن هؤلاء قسطا بن لوقا الذي فرق بين النفس والروح، فالروح عنده جسم، والنفس غير جسم، والروح يوجد في البدن، والنفس لا يحويها البدن(6)، وهذا ما ذهب إليه أيضاً أحد المتكلمين وهو أبو الهذيل العلاف القائل: بأن النفس معنى غير الروح(7).

---

(1) أفلوطين: أثولوجيا أرسطوطاليس، الميمر الأول ص 18.

(2) العامري: الأمد ص 131.

(3) الفارابي: التعليقات، تحقيق د.جعفر آل ياسين ص 38.

(4) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ج 5 ص 261 - 262. ط. دار الكتب المصرية سنة 1356هـ وأيضاً ابن القيم الجوزية: الروح، تحقيق محمد أنيس عبادة ود.محمد فهمي السرجاني ص 266. مكتبة نصير القاهرة 1979.

(5) الاشعري: مقالات الإسلاميين ج 2 ص 331.

(6) قسطا بن لوقا: الفرق بين النفس والروح ص 128.

(7) الاشعري: مقالات الإسلاميين ج 2 ص 337.

5 ـ قوى النفس الإنسانية

نتناول هنا مسألة قوى النفس وأفعالها، وهل تستخدم النفس بكل أجزائها في أي عمل تقوم به، سواء في التفكير أو الإحساس أو الحركة، أم أن هناك قوى مختلفة في النفس تختص كل واحدة منها بعمل ومهمة ما؟

أجاب العامري على ذلك بأن قسم قوى النفس إلى ثلاثة أنواع من القوى، فالنفس عنده ذات ثلاثية[1]، ويعني بها أنها ذات وجود وذات عقل وذات حياة، وهو في هذا متأثر بأرسطو عندما قسم النفس إلى قوى، ورأى أن جزءاً منها يفكر، في حين أن جزءاً آخر يتغذى، لذا فهو يعدد وظائف النفس، ويتكلم عن نفس نباتية، وأخرى حسية، وثالثة عاقلة[2].

ويضيف العامري إلى هذا التصور الأرسطي تصوراً آخر أفلاطونياً، يقوم على تقسيم النفس إلى ثلاث قوى هي: القوة الشهوية، والقوة الغضبية والقوة العاقلة[3]، والقوة العاقلة هي التي تميزه كإنسان، أما القوتان الأخريان فيذكرهما على أنهما يمثلان الطبيعة الحيوانية في الإنسان.

وهذه القسمة يذكرها أفلاطون في محاورة الجمهورية[4]، وأيضاً في محاورة فايدروس عندما يشبه النفس بعربة يقودها سائق وجوادان مجنحان، فالسائق هو القوة العاقلة والجوادان هما القوة الشهوية والقوة الغضبية.

وإذا كان يظهر عند العامري هذان التقسيمان لقوى النفس، التقسيم الأرسطي والتقسيم الأفلاطوني، إلا أنه لا يأخذ بالتقسيم الأفلاطوني في مجال بحث الأفعال الطبيعية للنفس، ويستخدمه عندما يبحث عن قوى النفس في المجال الأخلاقي، أما التصور الأرسطي فهو الأكثر قبولاً عنده في مجال وظائف النفس وقواها من الوجهة الطبيعية، والتصور الأفلاطوني هو الأكثر قبولاً عنده في مجال الأخلاق.

ويظهر تأثر العامري بالقسمة الأفلاطونية، إما بالنظر إلى أقوال أفلاطون نفسه،

---

(1) العامري: الفصول في المعالم الإلهية ص 371.
(2) أرسطو: النفس، الباب الثامن ترجمة د.الأهواني وقنواتي ص 245، وفي النفس، ترجمة اسحق بن حنين ص 37.
(3) أفلاطون: محاورة الجمهورية ص 321 - 336.
(4) المرجع السابق ص 443.

أو اعتماداً على بعض الشخصيات المتأثرة بأفلاطون والتي عرفها العامري مثل جالينوس الذي قال: «إن للإنسان شيئاً به يكون الفكر، وشيئاً غيره يكون الغضب، وشيئاً ثالثاً به تكون الشهوة»[1].

كما يأخذ العامري عن أرسطو قوله: بأن هذا التقسيم للقوى لا يعني أنها أجزاء منفصلة بل هي أوجه مختلفة لحقيقة واحدة، فهذا التعدد لا يعني انقسام النفس إلى هذه الأجزاء الثلاثة، وإنما هي مظاهر مختلفة لشيء واحد بعينه[2] وبناء على تأثره بهذا الرأي الأرسطي يرفض رأي أفلاطون الذي قسم النفس إلى قوى مختلفة وقال عن هذه القوى إن النفس تنقسم إليها لا باعتبارها قوة مختلفة لوحدة واحدة، بل باعتبارها أجزاء حقيقية للنفس، وقد وضع لكل جزء من الأجزاء مكاناً خاصاً في النفس الإنسانية، وهذا ما يرفضه العامري ويؤكد على أن النفس واحدة ذات جهات متعددة.

وهذه القوى ليست على ترتيب متساوي عند أرسطو والعامري، بل ترتيب متدرج يبدأ بالنفس النباتية تليه النفس الحيوانية وأعلاها النفس العاقلة، ومن هنا كانت النفس العاقلة عنده ـ كما هي عند أفلاطون وأرسطو ـ الرئيسة على القوتين الأخريين، فيقول العامري: إن العناية بجعل القوة العاقلة رئيساً على القوتين ـ أعني الشهوانية والغضبية ـ بعناية واحدة، وهي التدرب في عرض جميع ما تحرك له الغضب أو الشهوة على العقل ليكون هو المدبر لوصولهما إلى التمام[3].

ولكل قوة من هذه القوى النفسية فعل خاص تقوم به، وهو ما يجمله العامري بقوله: «أما البنية الصحيحة فتنقسم ثلاثة أقسام: أحدها الصالح للأفعال النباتية كالاغتذاء أو توليد المثل، والثاني الصالح للأفعال الحيوانية كالإحساس والإرادة، والثالث الصالح للأفعال الإنسانية-كتأليف المقدمات واستخراج النتائج»[4] وهذا

(1) جالينوس: مختصر من كتاب الأخلاق، تحقيق بول كراوس، منشور ضمن مجلة كلية الآداب مج 5 ج 1 مايو سنة 1937 ص 36.

(2) أرسطو: النفس، ترجمة الاهواني وقنواتي ص 245، وترجمة اسحق بن حنين ص 37 وانظر أيضاً العامري: الأمد ص 102، والشذرات ص 513.

(3) العامري: الإعلام بمناقب الإسلام: تحقيق د.عبد الحميد غراب ص 9، القاهرة سنة 1967 السعادة والاسعاد ص 17 وأيضاً الأمد على الأبد ص 89 - 90.

(4) العامري إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 259 ضمن رسائل العامري.

الإجمال الذي يذكره العامري سنعرض له تفصيلاً عندما نبحث فعل كل قوة من هذه القوى الثلاثة.

ويظهر تقسيم آخر عند العامري لقوى النفس الإنسانية، فهو يجمع بين القوى النباتية والحيوانية معاً في صنف واحد يسميها بالقوى الطبيعية، وفي موضع آخر يسميها بالقوة الحسية أو الروح الحسية، أما النوع الثاني فهي القوة العاقلة والنفس الناطقة.

وهذا الربط بين العقل والقوة الناطقة عند الكثيرين من فلاسفة الإسلام في تلك الفترة، فقد أخذ به قبله الفارابي عندما قال إن «اسم العقل قد يقع.. على الشيء الذي به يكون إدراك الإنسان. وقد جرت العادة من القدماء أن يسموه النطق[1].

ولعل هذا الاتفاق بين الفارابي والعامري في هذا الربط يجعلنا نتساءل عن المصدر الذي تأثر به كلاهما، ونجد هذا المصدر لأرسطو الذي سبق وأن حدد هذا المفهوم في كتابه (البرهان) عندما قال: إن العقل هو: قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، فإن هذه القوة جزء من النفس يحصل لها المعرفة[2].

ونأخذ الآن في بيان هاتين الطبيعتين للإنسان، الطبيعة الحسية، والتي تشمل قواه النباتية والحيوانية، والطبيعة العاقلة التي تشمل قوته الناطقة.

أ ـ النفس الحسية

وهي ما يسميها العامري بالقوة الطبيعية للإنسان، وهذه القوى يشارك فيها الإنسان جملة الحيوانات، فيشاركها في القوة الطبيعية التي هي قوة مغذية، وقوة نامية، وقوة مولدة للمثل.

ويضع العامري في هذه القوى أفعال النفس النباتية، ويضيف إليها أفعال النفس الحيوانية، فيقول: يشارك الإنسان الحيوان في القوة الحيوانية التي هي القوة الحساسة والقوة المتخلية والقوة المتكلفة للرياضة[3]، ونجد أننا أمام أرسطو مرة

---

(1) الفارابي: رسالة التنبيه على سبيل السعاد، تحقيق د.سحبان خليفات ص 229، عمان الأردن سنة 1987.

(2) الفارابي: رسالة في العقل، تحقيق موريس بويج ص 12 المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة 1978.

(3) العامري: الفصول في المعالم الإلهية ص 373.

أخرى، فهذه الفكرة هي تكرار لما سبق أن قال به أرسطو عندما قال بالنفس النباتية والحيوانية وضمهما معاً في القوة الطبيعية للإنسان، ورأى أن: «القوة المغذية والنامية والمولدة تسمى نفساً نباتية، والقوة الحساسة والمتخلية والمتكلفة للرياضة تسمى حيوانية»[1].

ويظهر هذا التقسيم الأرسطي مؤثراً على فلاسفة الإسلام قبل العامري وبعده، فنجد الفارابي يأخذ به، ونجد ابن سينا يتوسع في عرضه وتناوله، فيقسم وظائف النفس إلى وظائف يشترك فيها الإنسان مع الحيوان والنبات، وهو القسم الذي أسماه من قبل العامري بالنفس الحسية، ويرى ابن سينا أن عمل هذه القوة الطبيعية هو «التغذي والنمو والتوليد، ووظائف يشترك فيها مع الحيوان ولا حظ للنبات فيها، مثل الإحساس والتخيل والحركة الإرادية»[2].

ويؤكد العامري على أهمية هذه القوة للإنسان، فهي ذات نفع له، وهي إما قوة اضطرارية أو شبه اضطرارية، وهذه القوة هي التي تدرك المحسوسات لأن المحسوس قد يكون له وجودان، أحدهما يصح وجوده في الجسم، والآخر يصح وجوده في النفس[3] فما يوجد في النفس من المحسوسات تسمى به النفس بالنفس الحسية.

وهذه النفس هي التي سبق للعامري وأسماها بالروح أو الحياة، ورأى أن وجودها في داخل القالب أي الجسد هو بحسب فيضان النفس، وهو قريب الشبه من حالة الرطوبة والصفاء والعبق الذي يوجد في الماورد وجوداً أولياً، بواسطته تصير موجودة في جرم الورد[4] فالنفس الحسية إذن هي فيضان النفس الناطقة في الجسد

---

(1) أرسطو: النفس، ترجمة اسحق بن حنين ص 35، العامري: الاعلام ص 29، الساعدة والاسعاد ص 17، والأمد ص 88 - 89 وأيضاً: Zeller: Outlines of the Greek Philosophy, PP. 185 - 186.

(2) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، تحقيق د.محمد يوسف موسى د.سليمان دنيا، وسعيد زايد ج 1 ص 289، القاهرة سنة 1960، النجاة، نشرة محي الدين الكردي ص 226 القاهرة سنة 1938، وأيضاً الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق د.سليمان دنيا ص 346 - 347، دار المعارف القاهرة سنة 1960.

(3) العامري: الفصول في المعالم الإلهية ص 373.

(4) المرجع السابق ص 377.

الإنساني، وهي التي تسمى بالروح أو الحياة، وهي تدخل هذا الجسد وترتبط به وتصير موجودة فيه وجوداً أولياً، ولذا فهي في وجودها وفنائها مرتبطة بالجسد. وهو ما سنعرض له فيما بعد أكثر عند تناولنا لمسألة الموت، عندما يقول: إن الموت يعني موت النفس الحسية فقط، وليس النفس الناطقة لأنها خالدة.

ب ـ النفس الناطقة

للنفس الناطقة عند العامري: نوعين من القوى، إحداهما عالمة والأخرى عاقلة، والثانية سنعرض لها على حدة فيما بعد، وهو يذكر هذا التقسيم قائلاً: وأما النفس النطقية فهي علامة فعالة معاً[1]، ويحدد الفعل الخاص بكل قوة من هاتين القوتين، ويعقد بينهما مقارنة، فالقوة العاقلة عملها تحري صدق اليقين في المعتقدات، والقوة العالمة عملها تحري الجميل في المطلوبات، فإحدى هذه القوى وهي الأولى نظرية، والقوة الأخرى قوى عملية.

وقد سبق للفارابي أن قسم القوى الناطقة للإنسان إلى هذا التقسيم، فقال: إن قوى روح الإنسان تنقسم إلى قسمين، قسم موكل بالعمل، وقسم موكل بالإدارك، والعمل الإنساني اختيار الجميل والنافع في المقصد المعهود إليه[2]، وهذا التصور أيضاً أخذ به فيما بعد ابن سينا عندما قسم قوى النفس الناطقة إلى قسمين، أحدهما قوة عاملة والأخرى قوة عاقلة، وكل واحدة من هاتين القوتين تسمى عقلاً، القوة العاملة تسمى العقل العملي، والقوة العالمة تسمى العقل النظري[3] تكون الأولى عقلاً عملياً والثانية عقلاً نظرياً، العاملة تحرك الإنسان نحو الأفعال الجزئية، والثانية تؤلف العلوم الكلية.

ووجود العامري بين قطبي الفلسفة الشرقية ـ الفارابي وابن سينا ـ وقوله

---

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 89.

(2) الفارابي: فصوص الحكم، ضمن الثمرة المرضية ص 71 - 73 فص 31 وفص 32. عيون المسائل ص 64، وأيضاً آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د.البير نصري نادر ص 94. المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة 1980.

(3) ابن سينا: التعليقات، تحقيق د.عبد الرحمن بدوي ص 30، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1973، الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص 359، وأيضاً د.عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا ص 26.

بنفس الأفكار الفلسفية التي أخذنا بها يؤكد على أن العامري هو أحد الخيوط الأساسية التي شكلت النسيج الثقافي في عصره، فقد تأثر بما تأثر به فلاسفة عصره السابقين واللاحقين عليه، وأخذ بنفس الأفكار المعروفة في عصره.

وبناء على هاتين القوتين ـ العاقلة والعاملة ـ ومقدار تحققهما أو عدم تحققهما في الإنسان، يقسم العامري النفوس الناطقة إلى مراتب يحددها بأربعة مراتب، مرتبة على حسب درجة اشتمالها على هاتين القوتين، وهذه المراتب هي: النفس البهيمية والنفس السبعية والنفس الملكية والنفس البشرية.

ولنرى طبيعة كل نفس من هذه النفوس الأربعة، كما يصورها العامري، فالنفس البهيمية هي التي لا تكون مهتشة للصدق فيما تعتقده ولا للجميل فيما تطلبه[1]، والنفس السبعية هي الميالة في معتقداتها إلى الكذب دون الصدق وإلى القبيح دون الجميل[2] والنفس الملكية هي المستحبة للصدق اليقيني في جميع معتقداتها وللجمال الحقيقي في عامة مطلوباتها، أما النفس البشرية أي النفس المتوسطة بين هذه النفوس فهي التي تؤثر الصدق حيناً والكذب حيناً والجميل حيناً، والقبيح حيناً آخر، فهي مؤثرة للصدق والجميل في بعض الأحوال مستروحة إلى الكذب والقبيح في بعضها.

وهذه النفوس مرتبة على درجات عنده...، يضع في أدناها المرتبة السبعية، تليها في العلو المرتبة البهيمية، ثم تعلوها المرتبة البشرية، وأعلاها جميعاً المرتبة الملكية، فتكون أخس مراتب النفس النطقية هي المرتبة السبعية وأشرف مراتبها هي المرتبة الملكية[3] وهذه المراتب الأربعة للنفوس البشرية سنعرض لها مرة أخرى في الفصل الأخير عند الحديث عن درجات البشر في الآخرة.

وكما تنقسم قوى النفس الناطقة إلى قوتين: فاعلة وعالمة، كذلك تنقسم أفعالها إلى ثلاثة أصناف من الأفاعيل الشريفة:

ـ صنف من الأفعال تؤديه بمشاركة البدن وهو الإعراب عن الضمير.

---

(1) العامري: الأمد ص 146.
(2) المرجع السابق ص 127.
(3) المرجع السابق ص 100.

- وصنف من الأفعال تؤديه بقوة الفكر وهو تأليف المقدمات لاستخراج النتائج.

- وصنف من الأفعال تؤديه بقوة الرأي وإيثار أفضل ما في طرفي الإمكان.

وكما رتب العامري النفس الناطقة إلى مراتب ودرجات منها ما هو أدنى ومنها ما هو أعلى، كذلك رتب أفعال النفس الناطقة إلى ما هو أعم وما هو أشرف، فيرى أن أعمها هو: قوة الإعراب عن الضمير، وأن أشرف قواها هي قوة الإيثار لأفضل ما في طرفي الإمكان[1]، وتكون غاية النفس حينئذ هي الرفع والتدرج إلى شرف الفضيلة حتى تصير روحاً مقدسة وتصير معصومة من القبائح، وهي الدرجة التي يسميها العامري درجة النبوة، وهذا التدرج للنفس وأفعالها يستخدمه العامري على أكثر من مستوى، فيستخدمه هنا كما نعرضه ـ في علاقة النفس بالجسد ـ وفي الأفعال الطبيعية، كما نجده يستخدمه على مستوى آخر عندما يبحث في طبيعة هذه الأفعال من الناحية الأخلاقية، وهو ما سنؤجل البحث فيه إلى الفصل السادس الذي يدور حول الأخلاق.

ج ـ النفس العاقلة

يربط العامري بين النفس العاقلة والنفس النطقية برباط وثيق، ذلك أن العقل موجود في ذات النفس إذ هو أحد معانيها الثلاثة، ثم هي موجودة فيها ولذا يقول: علم أن ذات العقل صورة للنفس ونازل منها منزلة القوة المبصرة للعين[2]، فالعقل هو صورة للنفس الناطقة، فكما لكل موجود طبيعي مادة وصورة، كان الجسد هو مادة الموجود الإنساني وكانت النفس الناطقة التي أحياناً يبدلها العامري ويخلطها بالعقل هي صورة هذا الموجود الإنساني، فيقول: وأما النفس النطقية وإن كانت مفتنة القوى على أن لقواها المفتنة (أي المقسمة) صورة أحدية وهي القوة العاقلة[3]، وهذا العقل الذي يصوره لنا العامري هو العقل المنفعل، كما يتصوره أرسطو الذي هو في نظره جزء النفس الذي يتشكل بالصورة العقلية ويقبلها.

ولكن وجودهما ـ أي النطق والعقل ـ وارتباطهما معاً لا يعني وحدتهما

---

(1) العامري: المرجع السابق ص 147.

(2) المرجع السابق ص 133.

(3) العامري: المرجع السابق ص 102.

كشيء واحد، بل هما جهتان مختلفتان للنفس الإنسانية، ذلك أنها كما سبق وذكرنا هي ذات ثلاثية، أي أن لها أنحاء وجهات ثلاثة: هي الحياة والنطق والعقل.

وإذا كانت النفس الإنسانية هي ذات ثلاثية، فهذه المعاني الثلاثية مثبتة عند جوهر العقل، وهذه المعاني هي تمام جوهر النفس، فتكون النفس إذن مثبتة عند العقل. بل إن جوهر النفس هي هذه الاتجاهات الثلاثة التي منها اثنان وصف بهما العقل، والثالث هو الوجود الطبيعي أي الحياة.

أما الوصفان اللذان وصفا بهما العقل فهما الناتجان عن قوتيه، فللعقل قوتان، ولذا يقال: إنه ذو ثنائية أحدهما قوة التصور للمعاني الكلية، والثاني قوة المحبة لإفاضتها على كل ما اقتبسها منه[1]، وهاتان القوتان أحدهما قوة علمية وهي القدرة على التصور، والأخرى قوة عملية وهي إفاضة المحبة في العمل، وهذا يؤكد ما سبق وذكرناه من قبل عند بيان قوى النفس النطقية عندما قال: إن لها قوتين الأولى نظرية والأخرى عملية، وهذا الاستخدام للعقل كمعبر عن النفس النطقية، هو استخدام معروف في الفكر الإسلامي، ولعله مأخوذ من قوله عليه الصلاة والسلام: «أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبل، فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال الله عز وجل: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم علي منك بك آخذ وبك أعطي وبك أثيب وبك أعاقب»[2]، فالحديث الشريف هنا يذكر العقل باعتباره هو الإنسان، وهو ما يؤكده أيضاً الغزالي عندما يذكر أن العقل من أحد معانيه هو النفس الإنسانية، حيث يقول: إنه قد يطلق ويراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب، أعني تلك الطبيعة التي هي حقيقة الإنسان[3].

6 ـ علاقة النفس بالجسد

كان أمام العامري اختيار أحد مذهبين إما أن يقول مع أرسطو: إن اتصال النفس بالبدن اتصال جوهري كاتصال الصورة بالمادة[4]، وإما أن يختار رأي

(1) العامري: المعالم في الفصول الإلهية ص 371.

(2) هذا الحديث لم يذكر في الصحيحين وإنما يذكره الغزالي في الإحياء ج 1 ص 89، دار الشعب. الحديث أخرجه الطبراني في الأوسط من حديث أبي أمامة وأبي نعيم من حديث عائشة (رض) بإسنادين ضعيفين.

(3) الغزالي: إحياء علوم الدين ج 3 ص 4.

(4) أنظر أرسطو: السماع الطبيعي، مقالة 1 ف 1 فقرة 4.

أفلاطون الذي يصور وجود النفس في الجسم بوجود الربان في السفينة، فالربان ليس جزءاً من السفينة وكذلك النفس ليس جزءاً من الجسد، فالارتباط هنا رباط عارض. فاختار العامري رأي أفلاطون وقال: بأن ارتباط النفس بالجسد وظهورهما معاً هو ارتباط عارض وهما إن كانا يظهران معاً في الوجود فلا يدل هذا على أن طبيعتهما واحدة فالنفس ليس لها استعانة بالبدن ولا شيء منه[1].

ولكن لماذا اختار العامري رأي أفلاطون مفضلاً إياه عن رأي أرسطو؟ ذلك أن رأي أرسطو الذي يربط جوهر النفس بجوهر الجسد سيؤدي إلى النفس ستفنى بفناء الجسد، وفيه إنكار للبعث، وهو ما يخالف تصوره باعتباره فيلسوفاً (مسلماً) فكان من الأصلح أن يختار رأي أفلاطون القائل باستقلال النفس عن الجسد حتى يكون لها بقاء واستمرار بعد فناء الجسد، فالنفس عند العامري وإن كانت قد خلقت في الوجود متحدة بالبدن فهذا لا يمنع من أن ترأسه وتستولي عليه، ولا يمنع البدن من أن يخضع لها ويلتزم طاعتها[2].

وهذا القول قد سبق وقال به أيضاً أحد معاصري العامري، وهو أبو سليمان السجستاني، عندما قال: إن جوهر النفس مستقل عن جوهر الجسد رغم أنها تستعمل الجسد وتتصرف في شؤونه، فإنها تستطيع النظر في الأمور السامية مستقلة عن الجسد، فهو يقرر استغناء النفس عن الجسد بقدرة النفس على النظر في المعاني المتعالية على البدن، فالنفس عنده (مستقلة) عن البدن وغناها بحقيقتها وأنها محتاجة إلى البدن إذا أخذت البدن واستعملته وصرفته عن لوازمه وأغراضه اللائقة به، وأما النفس ذات النطق والعلم والحكمة والبيان والفكر والاستنباط والعقل والنظر فهي أعلى وأشرف من أن يكون لها الوصف بمعونة البدن[3].

ولكي يوضح العامري كيفية الارتباط بين عنصرين مختلفين بارتباط عارض ـ هذان العنصران هما النفس والجسد ـ يضرب لنا مثلاً يوضح فكرته، فيقول: إنا متى شاهدنا خشبتين متساويتين في قدرهما وحجرين متفاوتين في حجريتهما حكمنا على الخشبتين بوجود المساواة لهما وعلى الحجرين بوجود التفاوت منهما، ثم اعتقدنا مع ذلك أن المساواة المطلق المعقول عندنا والتفاوت المطلق المعقول لدينا

---

(1) العامري: شذرات ص 520.

(2) العامري: الأمد ص 101.

(3) التوحيدي: المقابسات ص 336، التكريتي، الفلسفة الأخلاقية ص 366.

بياناً لهذين المشاهدين[1]، أي أننا إذ كنا نرى الجسد مع النفس دائماً فلا يعني ذلك أنهما من طبقة واحدة أو أن بينهما مساواة، فالحقيقة أن كلاهما مختلف عن الآخر.

ولذا يؤكد العامري على القول بأن العلاقة بين النفس والجسد هي علاقة عرضية، كأن تكون مثلاً علاقة مشاركة لإتمام الهيكل الإنساني، لأن القول بالإشتراك سيؤدي إلى القول بالمساواة بينهما، وهذا القول سيؤدي إلى مفاسد عدة يحددها في النقاط الآتية: ـ

أ ـ أن المعاني المشتركة في إتمام الهيكل، إن وجد كل واحد منها ممتداً لصاحبه، أو مستمداً منه، فإن الواحد منهما لن يرأس الآخر، بل يتكافآن وهذا غير حاصل في الواقع، لأن النفس هي التي ترأس الجسد.

ب ـ أن الجسد والنفس لو كانا متساويين لكان معنى ذلك أن فساد أحدهما يستتبعه فساد الآخر، أي أن تلاشي الجسد بعد الموت يستتبعه تلاشي النفس وفنائها، في حين أن النفس ـ كما سبق وأثبتنا برأي العامري ـ جوهر روحاني بسيط باق بعد الموت فهي جوهر خالد.

ج ـ أن انتظام النفس لقواها المختلفة يختلف عن انتظام البدن لأجزائه كاليد والرجل والعنق، ذلك أن كل جزء من هذه الأجزاء قد يفارق غيره من الأجزاء البدنية، وقد يعرض لها الانفكاك مثل وجود الجانب الأيمن من الجسد متباعداً عن الجانب الأيسر، أو وجود عضو جسماني مثل اليد مخالفاً لعضو جسماني آخر كالرجل وهكذا.

أما في حالة القوة النفسانية فهي ليست ذات أبعاد ممتدة أو أجزاء متباينة بل كلها في الحقيقة واحدة، مثال ذلك أن القوة الرائية منها قد توصف بأنها مفكرة وعاقلة، والقوة العقلية منها قد توصف بأنها مرئية ومفكرة[2].

د ـ يدلل العامري على فرق آخر بين النفس والجسد اعتماداً على نسبة القوى والمعاني في كل منهما، فيرى أن وجود المعاني الجسمانية واتحادها في الجوهر الواحد يختلف عن وجود المعاني الروحيانية واتحادها في الجوهر الواحد.

---

(1) العامري: الأمد ص 84, 11 ويستخدم هذا الدليل أيضاً على وجود فكرة التساوي كفكرة عقلية في النفس.

(2) العامري: المرجع السابق ص 114.

ذلك أن المعاني الجسمانية متى كانت هيولانية، فإن الجوهر يوصف بها عن طريق التشبيه فقط، وإذا كانت صورية فيوصف بها عن طريق الإطلاق فقط، أما إذا كانت المعاني روحانية فقد تصلح بأن يوصف بها الجوهر تارة عن طريق التشبيه وتارة عن طريق الإطلاق.

ويستخدم العامري مرة أخرى طريقته المبنية على التحليل اللغوي في إثبات هذه الفكرة، فيقول: إن البدن الإنسي، يمكن أن يقال: إنه أرضي ومائي وهوائي وناري، ولا يمكن أن نقول: إنه بدن أرض وماء وهواء وتراب، ويمكن أيضاً أن يقال إنه بدن حساس متحرك ومتخيل، ولا يقال إنه حسي تحركي تخيلي، أما النفس الإنسية، فيصلح أن نقول عنها: إنها نطقية فكرية عقلية، كما نقول عنها إنها ناطقة عاقلة مفكرة[1].

ولكي يوضح العامري الفرق بين النفس والجسد إيضاحاً أكثر بياناً، يأخذ في التفرقة بين ما قد يوجد من الروح المرتبطة بالجسد، وبين وجود النفس المستقل، أي يفرق بين ما أسماه بالروح الحسية وبين النفس الناطقة. فالنفس الناطقة كما يعرفها ويحدد دورها في الجسد هي «جوهر ملتحف بالبدن كالتحاف النار بالحديد المحماة»، أما الروح الحسية فهي «إشراقة سارية في البدن كشريان السخونة في الماء الحار»[2].

ويقترب هذا التصور من مفهوم «قسطا بن لوقا» في أن الروح جسم أو مرتبطة بالجسم، وأن النفس غير جسم، ويبدو أن قسطا بن لوقا كان أول من أدخل هذه الفكرة في العالم الإسلامي، عندما اعتبر أن الروح أداة للنفس، وجاء بعده من سار على نفس الدرب مفرقاً بين النفس والروح[3]، فمن المتكلمين فرق أغلب الأشاعرة بينهما، فيقول البغدادي في معرض حديثه عن الحياة: «إنها عند أكثر أصحابنا (أي الأشاعرة) غير الروح، لأن الحياة صفة والأرواح أجسام[4]، وإلى هذا يذهب أغلب

---

(1) العامري: الأمد ص 115.

(2) المرجع السابق ص 28.

(3) قسطا بن لوقا: رسالة الفرق بين النفس والروح ص 132.

(4) البغدادي: أصول الدين ص 105 ـ مطبعة الدولة استانبول سنة 1928، الجويني: الإرشاد، تحقيق أسعد تميم ص 361، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت ط 1 سنة 1985.

فلاسفة الإسلام، فإنهم على الأكثر يفرقون بين النفوس والأرواح، فإن النفس عندهم جواهر بسيطة مجردة متعلقة بالأبدان، والأرواح أجسام مركبة من الأبخرة والأدخنة المرتفعة من البدن[1]، وفي هذا يذهب ابن سينا إلى أن النفس ليست بجسم، ولكنها متعلقة بالروح وهي جسم لطيف[2].

وهناك من أنكر التفرقة بين النفس والروح من أمثال ابن حزم الذي قال: إن من زعم بأن الروح غير النفس، فقد زعم بأنهما شيئان، وهذا باطل.. فصح أن النفس والروح اسمان لمسمى واحد[3].

ومن أجل توضيح أكثر دقة وتفصيلاً بين النفس الناطقة والروح الحسية المرتبطة بالجسد والتي تظهر من خلاله فقط، يأخذ العامري في عقد مقارنات بينهما تبين طبيعة كل منهما، وقواهما وفعلهما مدللاً على ذلك بحجج منها:

- تبرز النفس الحسية أفعالها وتصيب معارفها من خلال الأعضاء الجسمانية المعتمدة على قوة طبيعية، وهي مرتبطة بالجسد الطبيعي، ومتعلقة به، أما النفس النطقية فهي قد توجد في الجسم المتحلي بالنفس الحسية، ولكنها صالحة لأن تقوم بنفسها، وأن تنفرد عنه في القوام[4].

- يشارك الإنسان بالنفس الحسية الحيوانات كلها، ولكنه ينفصل عن جملة الحيوانات بالنفس النطقية[5]، والتي يوصف بها أنه إنسان، ومن هنا كان الإنسان يسمى إنساناً بالنطق، فمن ليس بناطق فإنه ليس بإنسان، إلا من جهة المجاز للصورة الظاهرة[6].

- أن الروح الحسية قوة سارية في الجسد، وهي وإن كانت أحدية الذات،

---

(1) الطوسي: تلخيص المحصل بذيل كتاب المحصل لفخر الدين الرازي ص 167 نشر طه عبد الرؤوف ـ مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة (د.ت).

(2) ابن سينا: الشفاء ـ الطبيعيات ج 6 (النفس) ص 6.

(3) ابن حزم: المحلى ج 1 ص 5 تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، بيروت (د.ت).

(4) العامري: الأمد على الأبد ص 88 - 89، ص 128.

(5) المرجع السابق ص 89.

(6) العامري: السعادة والإسعاد ص 357.

إلا أنها تتجزأ في جميع أجزاء البدن بحسب الأعضاء الحسية المختلفة، أما النفس النطقية فلا يعرض لها التجزؤ، وإن كانت لها قوى مختلفة، إلا أن اختلاف هذه القوى لا يؤدي إلى التكثر، فهي ذات صورة أحدية، وهي في جوهرها، وما هو لائق لها تأبى الكثرة وتنفر منه، وهي تحن إلى الوحدة(1).

ـ فعل الروح الحسية الحفاظ على حياة الكائن الحي، أما فعل النفس النطقية فهي الإعراب عن الضمير، وتأليف المقدمات لاستخراج النتائج وإيثار أفضل ما في طرفي الإمكان ـ وهو ما سبق أن ذكرناه من قبل.

ـ أن الروح الحسية تفعل أفعالها من خلال آلات هي الحواس، أما النفس النطقية فلا تفعل بآلة(2).

ـ لا تصلح الروح الحسية أن تقوم بذاتها دون البدن، أما النفس الناطقة فهي صالحة لأن تقوم بذاتها دون البدن، ولذا كانت النفس الناطقة صالحة للبقاء بعد الموت وليس كذلك الروح الحسية(3)، فالموت بالنسبة للإنسان كما سنرى فيما بعد ـ هو زوال الروح الحسية عن بدنه، أما بالنسبة للنفس الناطقة فلا تموت بموت البدن لأنها مستقلة عنه(4).

ـ وتختلف الروح الحسية عن النفس النطقية من جهة الإدراك والتصور، فالنفس النطقية يمكن أن تتصور المدركات الحسية، فهي تصلح بسوسها لاستثبات الصور العقلية والمدركات الحسية، أما الروح الحسية فلن تتصور المعاني العقلية ولن تصلح للتفرقة بين الصنفين(5).

ـ تستطيع النفس النطقية تفريق الصور عن موادها، أي معرفة الأجناس والأنواع وجعلها كلية، وهو ما سبق أن أشار إليه العامري عند إثبات جوهرية النفس، أما النفس الحسية، فهي لا تستطيع أن تقوم بفعل ما بدون البدن، أو تنفرد بقبول

---

(1) التوحيدي: مثالب الوزيرين ص 446.
(2) العامري: الأمد ص 102، وانظر نفس الفكرة عند أفلاطون: فيدون، نشرة النشار ص 68.
(3) العامري: الأمد ص 109.
(4) المرجع السابق ص 110.
(5) العامري: الأمد على الأبد ص 110.

اعراضاً ما على حدتها[1].

ويظهر الأثر الأفلاطوني أكثر من الأثر الأرسطي على العامري في مسألة الصلة بين النفس والجسم، فإننا نجده يأخذ من أفلاطون قوله: إن النفس صورة، وإنها خالدة وإنها محل الأفكار الكلية والمعقولات والمثل، وإنها سيدة الجسم، وإن الجسم لا يؤثر في النفس، وإن النفس مفارقة له.

وعلى الرغم من اختلاف النفس في طبيعتها وفعلها ورتبتها عن الجسد، إلا أن العامري يجد فائدة من ظهور النفس من خلال الجسد، ولا يرى ضرراً في وجودهما معاً، بل إن هذا الاتحاد يحقق للإنسان فائدة عظيمة، وهي إفادة القدرة على التفرقة بين الخير والشر.

وبهذا يختلف العامري عن أفلاطون، فيذهب أفلاطون إلى أن نزول النفس والتحاقها بالجسد هو نوع من العقوبة التي تحل بها نتيجة خطأ وقعت فيه أثناء وجودها في العالم العلوي، أما العامري فيرفض هذا التفسير، ويرى فائدة من وجود النفس مع الجسد، مما يؤكد وجود العناية الإلهية بالإنسان، وهكذا يرجع المفكر الإسلامي هذا الارتباط إلى التفاؤل والعناية الإلهية، مما يؤكد أن دور الإله عند المفكر المسلم يختلف عن دور الالهة عند الفيلسوف اليوناني.

7 ـ علاقة النفس بالعقل[2]

كما حرص العامري على بيان العلاقة بين النفس الناطقة والجسد، أو كما أسماها العلاقة بين النفس الناطقة والروح الحسية، حرص كذلك على بيان علاقة النفس بالعقل، على اعتبار أن النفس ـ كما سبق وذكرنا ـ هي جوهر ذو ثلاثية: فهي ذات وجود، وذات عقل، وذات حياة، ولذا سنعرض هنا للعلاقة بين النفس والعقل.

يعرف العامري العقل بقوله: إنه «جوهر مدبر للنفس، والعقل ليس هو النفس،

---

(1) المرجع السابق ص 128 - 129.

(2) عقل الشيء إدراكه على حقيقته، والعقل ما يكون به التفكير والاستدلال وتركيب العصورات والتصديقات ومن معاني العقل في اللغة، عقل الشيء فهمه وتدبره، والعاقل هو المدرك الفاهم الحكيم.

بل جزء منها»[1]، ولكنه في أعلى مراتب النفس الإنسانية، يظهر هذا من خلال الصفات التي يضيفها إليه، فيقول عنه: إنه «النور الذي شرف الله عز وجل النفس الإنسانية به»[2] وفي موضع آخر يقول: «إن الباري جل جلاله لما خلق العالم السفلي أحب أن يزينه بالعقل»[3].

وقد تعددت معاني العقل عند الفلاسفة، حصرها الفارابي في ستة معاني بعضها قاله الجمهور والبعض قاله الفلاسفة، فيقول: إن اسم العقل يقال على أشياء كثيرة، الأول الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل، والثاني العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم، فيقولون هذا مما يوجبه العقل، وينفيه العقل، والثالث العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتابه «البرهان»، والرابع العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب «الأخلاق»، والخامس العقل الذي يذكره في كتاب «النفس»، والسادس العقل الذي يذكره في كتاب «ما بعد الطبيعة»[4].

ويحتل العقل عند العامري مكانة كبيرة في الوجود الإنساني، وترجع أهمية هذه المكانة لوظيفة العقل، والتي يحددها بأنها المتحققة للصنعة الإلهية. والمتصورة للحكمة[5]، وفي موضع آخر يحدد وظيفة العقل باعتباره القوة التي بها يقتدر على استثبات صور الموجودات، وبها يصير الإنسان عالماً على حدته، أعني أنه يستحق الوصف بأنه عالم صغير وبه يصير مدركاً لحقائق المعاني المتباعدة بمثل إدراكه لحقائق المعاني المتقاربة.

ونلاحظ هنا أن قول العامري إن الإنسان بالعقل يستحق وصفه بأنه عالم صغير، هي فكرة كانت سائدة في هذا العصر، حتى إننا نجد لإخوان الصفا رسالة

---

(1) العامري: الفصول في المعالم الإلهية ص 368 وأيضاً انظر أفلاطون: فيدون الجمهورية، فايدروس.

(2) العامري: الأمد ص 94.

(3) المرجع السابق ص 133.

(4) الفارابي: رسالة في العقل، تحقيق موريس بويج ص 7 - 9.

(5) العامري: الأمد ص 133، ويحظى العقل عند العامري بمكانة كبيرة ويبدو هذا من وصفه إياه ومن استشهاده بأقوال السابقين له، فيذكر عن أنوشروان قوله: «أفضل مواهب الله العقل» والسعادة ص 441 ومن أقوال العامري: «سل واهب العقل إضاءة العقل» الاعلام ص 129 وقوله: «إذن جدراء بأن نسأل واهب العقول أن يرشدنا إلى طريق أفضل» السعادة ص 451.

خصصوها للحديث عن الإنسان باعتباره عالم صغير، وقد تكون هذه الفكرة امتداداً لفكرة كانت موجودة في إيران منذ القرن الخامس قبل الميلاد، وتقوم على تفسير شامل للعالم مؤسس على مبدأ التناظر بين الكون الأكبر والكون الأصغر، أي المبدأ القائل بأن العالم إنسان كبير، وأن الإنسان عالم صغير[1]، وكون الإنسان هو عالم صغير يدل على صدور الأشياء من علة واحدة، وتلك إشارة خفية إلى نظرية الخلق ثم تتكرر هذه الفكرة عند الكندي[2] وتظهر عند العامري ويأخذ بها أيضاً التوحيدي[3].

وتتجلى أهمية العقل فيما أشار به القرآن والسنة، وقاله الفلاسفة، فقد أنزله القرآن مكانة سامية وأسماه بالنور وذكره الرسول عليه الصلاة والسلام أيضاً عندما سئل عن سنته فقال: «...والعقل أصل ديني...» وقوله عليه الصلاة والسلام: «اعقلوا عن ربكم، وتواصوا بالعقل تعرفوا ما أمرتم به وما نهيتم عنه». وبين أن الله يأخذ بالعقل ويعطي ويثيب ويعاقب على أساسه، أليس الدين منزلاً على العقلاء، ومكلف به البالغون العقلاء؟ فيذكر الغزالي[4] حديثاً نبوياً يقول فيه: «أول ماخلق الله العقل، فقال له أقبل فأقبل، ثم قال الله عز وجل: وعزتي وجلالي ما خلقت أكرم علي منك، بك آخذ، وبك أعطي وبك أثيب وبك أعاقب».

وبلغ العقل مكانة كبيرة عند الفلاسفة حتى إن بعضاً منهم وهم أصحاب نظرية الفيض ـ وصفوا الله بأنه عقل وعاقل ومعقول[5]، فالعقل هو أعلى ما في النفس الإنسانية، وهو يتميز عن كافة مخلوقات الله فيصفه الفارابي بأنه جوهري أحدي وهو الإنسان على الحقيقة[6].

ولذا نجد أن النفس عند العامري تكتمل بوجود العقل فيها، لأن وجوده بها

---

(1) انظر الكرماني: راحة العقل، تحقيق د.محمد كامل حسين ومصطفى حلمي ص 106، دار الفكر العربي سنة 1953.

(2) الكندي: الإبانة عن سجود الجرم الأقصى، ضمن الرسائل الفلسفية ص 260 وأيضاً الحدود ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب ص 198.

(3) التوحيدي: المقابسات ص 164.

(4) الغزالي: الإحياء ج 1 ص 89.

(5) ابن سينا: الهداية، تحقيق د.محمد عبده ص 264 ـ القاهرة سنة 1973.

(6) الفارابي: عيون المسائل ص 64.

يعني ارتقاءها، لأن النفس بالنظر إليها في حد ذاتها واقعة تحت الزمان، ومن جهة تكاملها بالعقل تكون واقعة تحت الدهر[1]، فارتباط النفس بالعقل هو ما يساعدها على الارتقاء إلى العالم العلوي، وإلى تحقيق خلودها، وهذه الفكرة سنعرض لها بتفصيل أكثر في الفصل الخاص بالسعادة، وأيضاً الفصل الخاص بالموت.

فالعقل ليس علة ارتقاء النفس فحسب، بل هو أيضاً علة بقائها على الدهر، لأن النفس بوساطة العقل باقية إلى الأبد، ولا سيما إذ هي محل للفضائل الأبدية[2]، ومن ثم فإن النفوس التي لم يشرق فيها نور العقل تنحل وتنصرف إلى الزوال والعدم.

ولعل هذه الفكرة التي ذكرها العامري، تذكرنا بما سبق أن قاله الفارابي في بعض مؤلفاته وذكره عنه ابن طفيل في رسالته (حي بن يقظان) فيذكر أن الفارابي قد أثبت في كتابه (الملة الفاضلة) بقاء النفوس الشريرة.. ثم صرح.. في السياسة المدنية.. بأنها منحلة وسائرة إلى العدم وأن لا بقاء إلا للنفوس الكاملة[3].

ويؤكد العامري صحة هذا الحكم في موضع آخر عندما يقول: إن الحكمة مفضية بأربابها إلى الخلود ومدفعة عن نفوسهم روعة الهلاك[4]، أي إن الفيلسوف، وهو الذي يعمل بعقله، تدفعه فلسفته ومعرفته العقلية إلى مرتبة الخلود، وهذا تأكيد آخر من العامري على أهمية الفلسفة ودورها في تحقيق الخلود للإنسان.

أما عن طبيعة هذا العقل الذي يشرف النفس بوجوده فيها، فهو جوهر مفارق للبدن مثله مثل النفس التي هي أيضاً جوهر مفارق البدن، وإن ظهر كلاهما مصاحباً للبدن إلا أنهما ليسا جزء منه، فالعقل الإنساني وإن كان في بدء ظهوره إنسياً ذا مادة لأنه يظهر مرتبطاً بالإنسان، ولكنه عن طريق ارتقائه يصل إلى غايته أي عندما يصير عقلاً بالفعل فهو حينئذ يأنف بكماله عن أن يكون ذا قوام متعلق بالمادة[5].

---

(1) العامري: المعالم في الفصول الإلهية ص 377.

(2) المرجع السابق ص 377.

(3) ابن طفيل: حي بن يقظان، تحقيق د.جميل صليبا وكامل عياد ص 89 مكتبة النشر العربي سنة 1935.

(4) العامري: الرسائل ص 263 - 264.

(5) العامري: الفصول ص 276 وانظر رأي أرسطو هذا عند: Zeller: Outlines of the Greek Philosophy, P. 186.

وكما حرص العامري ـ فيما سبق ذكره ـ على إثبات جوهرية النفس بأدلة قاطعة فهو حريص أيضاً في هذا المجال على أن يقدم أدلة يثبت بها جوهرية العقل، وهذه دلالة هي:

أ ـ أن العقل الإنسي لو لم يكن جوهراً لما صلح أن يوجد قابلاً للعلم والحكمة، فلهذه القوة العاقلة دورها في تثبيت صور الموجودات الكلية البعيدة والقريبة.

ب ـ أن هذا العقل لو لم يكن يمكنه أن يفارق المادة لما اقتدر على منازعة البدن في أبواب الفضيلة، فيرده عن هواه. فقد يرغب البدن في الرذائل، والعقل يدفعه عن الانخراط فيها ويضع له حدوداً تخالف ما يرغبه الجسد، فهو خلافاً للجسد هو جوهر قائم بذاته، فتحكم العقل في أفعال الجسد دليل قدرته على مخالفته ومفارقته.

ج ـ أن نقص الجسم لا يؤدي إلى نقصان العقل، والعكس أيضاً صحيح فتقوية الجسم لا تؤدي إلى تقوية العقل، ويعطي العامري مثالاً لذلك أن الجسم أو القالب قد يأخذ في النقصان عند تتمة الأربعين، والعقل لن يكون قد بلغ حد الكمال إلا عند الستين.

وهذا الدليل سيأخذ به ابن سينا فيما بعد، عندما يثبت أن البدن قد يأخذ أجزاؤه كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف ذلك دون الأربعين أو عند الأربعين، وهذه القوى إنما تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر.

د ـ والدليل الرابع هو أن الإنسان قد ينسى المعاني العقلية وجسده باق وثابت على حاله، وقد يتذكر المعاني العقلية ويحفظها أكثر عند استيلاء المرض والضعف على قالبه[1].

وعند مقارنة العقل بغيره من موجودات العالم الأرضي فهو أفضلها، وهو أعلاها، وهو المسيطر عليها كلها، وذلك أن العقل يحيط بالأكوان الطبيعية وبذات الطبيعية، وبالمستولي على الطبيعة ـ أي النفس ـ إذاً فهو يستعلي عليها بجوهريته لا بقوة قائمة به.

(1) العامري: الفصول ص 376.

وإذا كان جوهر العقل مستعلياً على جميع ما هو دونه من المعاني النفسيانية والمعاني الطبيعية، ثم إذا كان جوهراً مدبراً للنفس، وكانت النفس مدبرة للطبيعة، كانت الأكوان كلها تبعاً للطبيعة، فمن الواجب أن يكون جوهر العقل مستعلياً على سائر الموجودات، وأن الإنسان بما يملك من عقل يصير أشرف موجودات الأرض، هذا العقل المتمثل في النطق والمعرفة، وبه يكون الإنسان إنساناً. فمن ليس بناطق فإنه ليس بإنسان إلا من جهة المجاز للصورة الظاهرة[1].

وبهذا ينهي العامري بحثه في الوجود الإنساني مؤكداً على أهمية العقل ليس فقط بكونه أعلى جهة من جهات النفس الإنسانية، وليس فقط باعتباره أعلى الموجودات الأرضية شرفاً ورتبة، وليس فقط باعتباره مساعداً للإنسان في الارتقاء بنفسه إلى العالم العلوي ومحققاً الفضيلة له، بل إن الإنسان بالعقل يحقق لنفسه الخلود ويتحول من كونه موجوداً طبيعياً فقط مشارك للحيوان في رتبته إلى كونه موجوداً عقلياً يشارك موجودات العالم العلوي طبيعتها في المعرفة والخلود.

وبهذا يحقق العامري هدفه وهدف كل فيلسوف عقلي عندما يحول الإنسان من مجرد كونه كائناً حياً إلى كونه كائناً عاقلاً محباً للحكمة، أي أن المثل الأعلى عنده في الإنسان هو الإنسان الفيلسوف، وهو ما سيتأكد أكثر في الفصل التالي.

---

(1) العامري: السعادة والإسعاد ص 357.

الفصل الثاني

المعرفة الإنسانية عند العامري

تمهيد

في الفصل السابق بحث العامري في الوجود الإنساني مركزاً على أهمية النفس والعقل في تحديد ماهية الإنسان وحقيقته، وفي هذا الفصل سنتناول جانباً جديداً من جوانب الإنسان، وهو الجانب المعرفي، وترتبط المعرفة بالنفس، وللنفس دور أساسي في المعرفة، إذ ان رأي كل فيلسوف في المعرفة يتأسس على مذهبه في النفس.

ويدور هذا الفصل حول المعرفة الإنسانية، من حيث إمكانيتها، وطبيعتها وطرق الحصول عليها، وأنواعها، ومراتب الشرف فيها، وسبل تكونها، واكتسابها ومقاييس أو معايير الإصلاح فيها، إلى غير ذلك من الأمور التي ترتبط بنظرية المعرفة.

كما يرتبط بالبحث عن المعرفة عند العامري أيضاً بحث آخر وهو علاقة المعرفة أو العلم بالعمل، وفي أنواع العلوم وفائدتها للإنسان، وفي موضوع التوفيق بين العلوم المختلفة، سواء كانت علوم دينية، أو علوم فلسفية، لتحقيق الفائدة المتكاملة للإنسان، وهو ما عرف في تاريخ الفكر الإسلامي بمسألة التوفيق بين الفلسفة والدين.

أولاً: إثبات المعرفة

يؤكد العامري على إمكان المعرفة للإنسان وأن له القدرة على ذلك، لذا فهو ينقد من يذهب إلى إنكار المعرفة مدعياً أن المعرفة غير ممكنة، ويصف هؤلاء

بأنهم طائفة تنفي الحقيقة رأساً للحسيات والعقليات(1).

ومن المعروف أن طائفة السوفسطائية من قدماء اليونان قد أنكروا إمكان المعرفة للإنسان لأنهم اعتبروا أن الإنسان الفرد هو مقياس المعرفة، وأن مصدر المعرفة هي الحواس(2)، وكانت المعرفة بناء على هذين العنصرين معرفة نسبية متغيرة وليست ثابتة أو يقينية، ومن هنا فقد أنكرت إمكان المعرفة الثابتة، أو الوصول إلى الحقيقة الواحدة.

ويضيف العامري إلى هذه الفرقة اليونانية طائفة من المعاصرين له، ويقصد بهم بعض المتكلمين، ويرجع سبب إنكارهم للمعرفة أنه نتج عن الجدل العقيم الذي دار بين الفرق المختلفة حول الأمور النظرية، ولذا يصف هذه الطائفة بالعناد والسفسطة وأنهم «لما صادفوا الكثير من قضايا الفريقين متضادة في فحواها ومتنافية في معناها، ثم لم تكن لهم قوة على سبرها وامتحانها والفرق بين صحيحها وسقيمها حكموا على عامتها بالتدافع وسموها بسمة التناقض»(3)، إلا أن هذه الطائفة التي تنكر إمكان المعرفة لا تعد إلا طائفة صغيرَة إذا قيست بمن يثبت المعرفة، ولو كانت المدركات الحسية والمعاني العقلية محال إدراكها لكانت الحواس كلها والعقول بأسرها لغواً وعبثاً(4)، فالمعرفة بالتالي ممكنة للإنسان.

وبعد أن يثبت العامري إمكان المعرفة، يذهب إلى أن المعاني الأولية للصناعات النظرية قد نصل إليها بوسيلة من أربع وسائل هي: إما بديهية العقل، كالمبادىء الهندسية، أو بالتجربة والامتحان كالأصول الطبيعية، أو عن طريق الوحي كالأوائل الشرعية، أو بقوة صناعة متقدمة، فهذه هي وسائل المعرفة الممكنة للإنسان.

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 59.

(2) Erdman n (JE): History of Philosophy, English translation by Willston.s. Hough, Vol.1, P.7. London 1922 and W.K.G guthrie: A History of Greek Pilosophy Vol.111, p.41, Cambridge, University Press, 1969.

(3) العامري: الأمد على الأبد ص 60.

(4) المرجع السابق ص 59.

أما المناهج المختلفة التي تمكن الإنسان من الحصول على المعرفة فهي: المعرفة إما عن طريق التقليد، أو عن طريق الإقناع، أو عن طريق البرهان. ويحدد لنا طبيعة كل منهج من هذه المناهج الثلاثة ليحدد منهجه المختار منها، فيقول: إن طريقة التقليد سهلة المتناول جداً، ويكون تصحيحها معلقاً بشهادة أحد الأئمة الأفاضل في تلك الصناعة، والثانية طريقة الإقناع، وهي أفضل متناولاً من الأولى، ويكون تصحيحها معلقاً بإيراد الشواهد والأمثلة... والثالثة طريقة البرهان وهي صعبة المتناول جداً ويكون تصحيحها معلقاً بالمقدمات الصادقة اليقينية[1]، وهذا الطريق الثالث هو الذي سيأخذ به العامري وسيحدد لنا وسائله فيما بعد.

وإثبات المعرفة أو إمكان العلم. هو ما يذهب إليه معظم مفكري الإسلام، سواء من متكلمين أو فلاسفة، فيذهب غالبية المتكلمين إلى أن «حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحققاً»[2]، وأيضاً يتفق كل فلاسفة الإسلام في إمكان المعرفة للإنسان.

ثانياً: طرق المعرفة

1 ـ مذاهب القائلين بالمعرفة

يقسم العامري الناس التي تثبت المعرفة إلى ثلاثة فرق:

ـ **الفريق الأول**: وهو الذي يعتقد أن المعرفة هي معرفة حسية، أي أن للمدرك الحسي حقيقة وليس للمتصور العقلي حقيقة، ولذا فهم يحصرون تحصيل المعرفة عن طريق الحس فقط وينفون أن يكون للعقل دور في المعرفة.

ـ **الفريق الثاني**: وهو الذي يعتقد أن للمتصور العقلي حقيقة وليس للمدرك الحسي حقيقة، ويعد هذا الفريق عكس الفريق الأول الذي يعتمد على الحس وحده، فهذا الفريق الثاني يرى أن العقل وحده هو الطريق إلى المعرفة وأن الحس لا يؤدي إلى معرفة.

---

(1) العامري: التقرير لأوجه التقدير ضمن رسائل العامري الفلسفية ص 329.

(2) النسفي (أبو المعين): التمهيد لقواعد التوحيد ص 118 ـ تحقيق حبيب الله حسن أحمد، دار الطباعة المحمدية ـ القاهرة ط 1 سنة 1406هـ ـ 1986م.

ـ الفريق الثالث: وهو الذي يثبت الحقيقة للصنفين[1]، أي أنه يثبت إمكان المعرفة وأنها تتم بطريقي الحس والعقل معاً، ولكن إلى أي فريق ينتمي العامري؟

يفضل العامري الاتجاه الثالث، ويعده الاتجاه الصحيح للمعرفة، أي أنها تتم بالعقل والحس معاً، وهو نفس الاتجاه الذي أخذ به قبله استاذه الكندي عندما قال بنوعين للمعرفة أحدهما حسي والآخر عقلي، والمعرفة الحسية هي الناتجة عن المحسوسات، والمعرفة العقلية موضوعها الأجناس والأنواع، وكلاهما مكتسب على حد سواء[2].

أما إذا نظرنا إلى الاتجاه الكلامي سنجد أن بينهما اختلافاً في طرق المعرفة، فعلى حين يذهب عامة أهل السنة والجماعة إلى أن هناك ثلاثة طرق هي الحس والخبر (أي النبأ المتواتر) والاستدلال (أي العقل) وهي طرق المعرفة، يذهب البعض الآخر إلى أن المعرفة لا تتم إلا بالحواس، فيقول بعض الروافض من الشيعة: «بأن الأشياء لا تعرف إلا بالحس والإلهام، ويذهب بعضهم الآخر إلى أنها تعرف بالحس والخبر»[3].

2 ـ نقد العامري

ولكي يؤكد العامري على صحة اختياره لطريق المعرفة القائم على الحس والعقل يأخذ في نقد الاتجاهين الآخرين المخالفين له، وهما الاتجاه القائل بالحس فقط أو بالعقل فقط.

أ ـ يوجه العامري نقده للقائلين بالمعرفة العقلية فقط قائلاً: «إنه لا يشك أن المعاني الحسية ممتنع إدراكها بالعقول الصريحة ولو أنها كانت تدرك بها لكانت القوى الحسية فعلاً تحتاج إليه، فالمعاني الحسية موجودة ومثبتة في العالم، والإنسان قادر على أن يعرفها، وهذه المعرفة لا تتم عن طريق العقل ولا يمكن إدراكها بالعقل وحده، ولو كان هذا ممكناً لكان من العبث وجود. الحواس والقوى

---

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 60.

(2) د.حسام الالوسي: فلسفة الكندي ص 38 دار الطليعة بيروت سنة 1984.

(3) البزدوي: أصول الدين، تحقيق هانز بيترلنس ص 6، دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة سنة 1383هـ 1963م.

الحسية، فإذاً وجود هذه القوى هو من أجل وظيفة، وهي إدراك المحسوسات.

ب ـ وكما نقد العامري القائلين بالمعرفة العقلية فقط كطريق وحيد للمعرفة، كذلك نقد أصحاب الاتجاه الآخر القائل بأن المعرفة لا تتم إلا عن طريق الحس وحده، وأن المعرفة هي معرفة حسية فقط، باعتبار أن المعاني العقلية لا يمكن إدراكها إلا عن طريق الحس، إلا أنه يرى خطأ هذا الاتجاه لأنه سيؤدي إلى كون العقول الصريحة فضلاً لا يحتاج إليه.

أما الاتجاه الصحيح فهو القائل بالحس والعقل معاً، أي أن «الموافق للحق هي المعرفة بالحقائق للصنفين جميعاً أعني الحسية والعقلية»[1].

ذلك لأن الأشياء المستثبتة عند الأنفس البشرية توجد منقسمة قسمين منها ما هو حسي ومنها ما هو عقلي[2].

فالمعرفة فيما يرى العامري تحتاج إلى كل من الحس والعقل لكي تتم المعرفة الصحيحة الكامل، ولا يمكن الاكتفاء بإحداهما عن الأخرى، لأن «القوة الحسية عاجزة بطباعها عن استخلاص البسائط والأوائل، بل تحتاج إلى القوة العقلية.. وأيضاً القوة العاقلة لا تقوى بذاتها على استثبات المركبات إلا من جهة القوة الحساسة»[3]، فهاتان القوتان مكملتان لبعضهما البعض ذلك لأن: «الحسيات معابر إلى العقليات»[4].

وهذا الاتجاه هو الاتجاه الذي أخذ به فلاسفة الإسلام ابتداءً من الكندي ثم الفارابي القائل بأن: معرفة الإنسان للأشياء تبدأ بالحس ثم يميز بالعقل بين المتشابهات[5] وهو أيضاً ما يذهب إليه ابن سينا بعده.

---

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 60.
(2) العامري: الأمد على الأبد ص 109.
(3) التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ج 2 ص 84 - 85.
(4) العامري: شذرات ص 520، وذكر عنه هذا القول التوحيدي في المقابسات، تحقيق السندوبي ص 167، وتحقيق توفيق حسن ص 138.
(5) الفارابي: التعليقات ص 38.

ثالثاً: أنواع المعرفة

بعد أن يحدد العامري طرق المعرفة التي تتم بالطريق الحسي والطريق العقلي معاً، يأخذ في شرح طبيعة كل معرفة من هاتين المعرفتين محدداً حدودهما وأشرفهما.

1 ـ المعرفة الحسية

يقرر العامري أن الحس هو أحد طريقي العلم، ذلك لأن «الإحساس نوع من أنواع العلم»[1]، وهو في هذا الاتجاه يتفق مع ما ذهب إليه الفارابي قبله وابن سينا بعده في هذا الرأي، فيرى الفارابي أن المعرفة الحسية هي أولى درجات المعرفة لأنه بها يتم للإنسان التعامل مع العالم الخارجي، وبذلك تكون الحواس هي طريق للمعرفة، وفي هذا يقول: «إن حصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس، وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات، والحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الإنسانية المعارف»[2]، وإلى نفس المعنى تماماً بل بنفس الألفاظ يؤكد ابن سينا على هذه الحقيقة[3].

وفي حين يذهب العامري وفلاسفة الإسلام إلى اعتبار الحس نوعاً من أنواع العلم، نجد أن الأشاعرة من المتكلمين تنفي ذلك لأنها تفرق بين الحس والإدراك، فنرى أن «الإدراك في الحقيقة شيء غير الحس، واتصال سائر الحواس بالمحسوسات»[4]، فهناك فرق عندهم بين الحس والإدراك الذي يتم به العلم، لأن الإدراك ـ فيما تذهب ـ مخترع من الله، وهذا الرأي يرفضه العامري، ولذا سنراه ينقدهم فيما بعد عندما يتحدث عن الإدراك البصري.

ويحدد العامري الوسائل التي يتم عن طريقها تحصيل المعرفة الحسية بأنها

---

(1) العامري: السعادة والإسعاد ص 41، ويشير إلى نفس المعنى عند أرسطو الفارابي في كتابه «الجمع بين رأي الحكميين»، تحقيق د.البير نصري نادر دار الشرق ـ بيروت ط 4 سنة 1986.

(2) الفارابي: التعليقات ص 38 ,39.

(3) ابن سينا: التعليقات ص 23.

(4) الباقلاني: التمهيد، تحقيق ريتشارد مكارثي ص 11، المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة 1957.

هي الحواس الخمس، وهي: السمع والبصر والمذاق والشم واللمس، هذه الحواس هي طريق الإنسان لتحصيل المعرفة الحسية.

وهذا الرأي هو ما يذهب إليه غالبية مفكري الإسلام فيما بعد. إلا القليل منهم، مثل «النظام» الذي ينكر وجود حواس مستقلة تدرك المحسوسات، ويقول: إن «الحواس ما هي إلا فتحات في الجسم يتم عن طريقها دخول المحسوسات إلى الإنسان، وإن الذي يدرك هذا هو الروح من خلال هذه الفتحات»[1]، كما ينكر بعض المتكلمين وجود الحواس زاعمين أن هناك فقط المدرك بالحواس فهناك السميع والبصير[2]، وإذا كانت الحواس متفق عليها أنها خمسة، إلا أن البعض يرى أنها أكثر من ذلك، فيذهب «عباد بن سليمان» من المعتزلة إلى أن الحواس سبعة هي الحواس الخمسة المعروفة، بالإضافة إلى حاسة لذة الجماع وحاسة الآلام[3].

فالغالبية العظمى إذن من مفكري الإسلام يؤكدون على إمكان المعرفة ووسائلها، سواء كانت وسائل حسية من خلال الحواس الخمسة، أو وسائل عقلية عن طريق المقدمات البرهانية، إلا أن الخلاف بينهم يظهر مرة أخرى في كيفية الإدراك، ونجد أن بينهم اختلافاً، فحين يذهب المعتزلة إلى الاعتراف بأهمية الحواس في تكوين المعرفة الحسية إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم عن كيفية انقلاب التأثير الحسي إلى إدراك حسي، فيذهب بعضهم بأن هذا يتم بفعل إلهي، وقائل هذا هو أبو الهذيل العلاف، وهذا الاتجاه سيأخذ به الأشاعرة فيما بعد ويتوسعون فيه، على حين يذهب البعض الآخر من المعتزلة بأنه يتم عن طريق التوليد، ويذهب البعض الثالث إلى أنه يتم عن طريق تحويل المحسوس إلى معقول[4].

أما عند الفلاسفة فالإدراك للمحسوسات يختلف، لأن الإدراك يعني أخذ صورة المدرك[5]، دون مادته وهذا ما ذهب إليه الفارابي عندما قال: الإدراك يناسب

---

(1) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج 1 ص 50.
(2) الاشعري: مقالات الإسلاميين ج 2 ص 218.
(3) البزدوي: أصول الدين ص 9، وإذا كان البزدوي يذكر أنه قال بسبعة حواس إلا أن الأشعري يذكر عنه أنه قال بستة حواس فقط ـ المقالات ج 2 ص 339.
(4) د.البير نصري نادر: فلسفة المعتزلة ج 2 ص 33.
(5) الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص 36.

الانتقاش، كما أن الشمع يكون أجنبياً عن الخاتم حتى إذا طابقه عانقه معانقة صافية، وحل عنه بمعرفة ومشاكلة صورة، كذلك المدرك يكون أجنبياً عن الصورة، فإذا اختلس عنه صورته عقد منه المعرفة، كالحس يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر وإن غاب عن المحسوس[1]، والحواس تقبل صور المحسوسات دون مادتها، وهو نفس ما قصده أرسطو حين قال: إن عضو الحس يقبل صور المحسوسات دون مادتها كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون الحديد أو الذهب.

وإلى هذا الرأي أيضاً يذهب ابن سينا، فالإدراك الحسي عنده يتم بقبول المُدرِك لصورة المُدْرَك لا المحسوسات تتأدى صورها إلى آلات الحس وتنطبع فيها فتدركها القوى الحاسة[2] ويقول أيضاً كل واحدة من هذه القوى الحاسة إذا حققت فإنما تدرك بتشبه بالمحسوس[3] فالإحساس يتم بنقل الصور دون المواد.

فالمعرفة الحسية تتم بنقل التصور الحسي دون مادته، ويتم هذا النقل باستخدام الحواس الخمسة، وهنا يفرق العامري بين أنواع المحسوسات، فيرى أن هناك محسوسات تتم بحاسة واحدة، وهناك محسوسات يتم إدراكها بأكثر من حاسة، فالمحسوسات التي تتم بحاسة واحدة مثل الطعم والرائحة، أما المحسوسات التي يمكن استخدام أكثر من حاسة في إدراكها مثل الأشكال والمقادير.

ويحدد العامري نوعاً معيناً من المحسوسات لكل حاسة، أو لعدة حواس مشتركة، فيرى أن بين الحواس وموضوعاتها علاقات ذاتية، بمعنى أنه جعل بين الحواس المختلفة والمحسوسات المختلفة مناسبات ذاتية وعلاقات طبيعية[4]، يبين ذلك بأن المحسوسات لو كان من الممكن إدراكها بحاسة واحدة لكان في خلق الحواس متعددة نوعاً من العبث، ولما كانت متعددة كان لخلقها حكمة ووظيفة معينة، يدل على هذا أن الله عز وجل قد خلق الجواهر والأجسام لها أعراض معينة

---

(1) الفارابي: فصوص الحكم ضمن الثمرة المرضية ص 72 - 73.

(2) ابن سينا: النجاه ص 261.

(3) ابن سينا: مبحث عن القوى النفسانية ص 45 ضمن مجموعة رسائل، مطبعة كردستان ـ القاهرة سنة 1328هـ.

(4) العامري: رسالة في القول في الإبصار والمبصر ضمن رسائله، ص 415.

تصلح لها، مثل خلق الحديد كأصلح الجواهر لأن يتخذ منه السيف، كذلك خلق الحواس متعددة لمختلف المحسوسات، فلا يمكن لحاسة البصر إدراك الأصوات، ولا يمكن لحاسة السمع إدراك الألوان، فهو هنا يقرر السببية، والعلاقة الذاتية بين الجوهر وأعراضه.

ولكي يفسر العامري الإدراك الحسي بصورة أكثر توسعاً، يضع رسالة كاملة لتوضيح هذا الهدف وهي رسالة (القول في الإبصار والمبصر) التي يكرسها للحديث عن الإدراك البصري، ويحدد هدفه منها بقوله: إنه وضعها لكي «يبين إدراك حاسة البصر لمبصراته والتمييز بين ما يتصل من محسوساته[1]، وسنعرض لكيفية هذا الإدراك الحسي كنموذج للمعرفة الحسية.

أ ـ الإدراك بحاسة البصر وأهميتها

أ ـ ولكن لماذا اختار العامري حاسة البصر دون غيرها من الحواس الأخرى لكي يفسر بها المعرفة والإدراك الحسي؟

للإجابة عن هذا فيما نعتقد يرجع إلى عدة أسباب منها:

ـ أن شرحه لعمل هذه الحاسة سيوضح طريقة عمل الحواس الأخرى في الإدراك الحسي.

ـ إن الإبصار من الموضوعات الصعبة الدقيقة التي اختلف حوله الناس، فتساءلوا عن كيفية الإدراك بهذه الحاسة، هل هو: من فعل الروح الحسي أو هو من فعل البدن الطبيعي أو هو من جملة ما ينسب إلى الجوهر المتركب منهما[2]؟

ـ أن موضوع الإبصار والرؤية لا يقتصر على كونه جانب إدراكي للإنسان في الحياة الدنيا، وإنما له شيء آخر وصلة بأصل من أصول الدين، والمتعلق بجواز رؤية الله يوم القيامة، واختلاف الآراء في الرؤية أدى إلى اختلافهم في القول بجواز الرؤية الإلهية أو نفيها.

ـ إن بعض المتكلمين وعلى رأسهم الأشاعرة ذهبوا في الإدراك بهذه الحاسة

---

(1) العامري: المرجع السابق ص 410.
(2) العامري: رسالة في الإبصار والمبصر ص 413 - 414.

إلى رأي يعده العامري بعيداً عن العلم، ونتج عن هذا نفي السببية وهذا ما لا يرضاه، لذا عرض هذه المسألة لكي يوضح ويؤكد على التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات، أو بين الأجسام والأعراض، لذا كان حرص العامري على بحث مسألة الإدراك بالبصر كتعبير عن المعرفة الحسية، ولأن بيانها فيه توضيح لإحدى المسائل التي اختلف فيها المسلمون، ولو أن المخالفين فيها - أي في الرؤية - والمرتابين في نفيها وإثباتها صرفوا سعيهم إلى ما التمسه، ووفقوا شغلهم على ما ابتغاه والتزموا البحث عن الإبصار ومائيته، والإحساس وحقيقته لاضطرهم الحق إلى ما يوافق الصواب ولسلموا من التحازب والشحناء في معناه[1]، فهو هنا سيبحث هذه المسألة باعتبارها إحدى موضوعات المعرفة الإنسانية، مبيناً حقيقتها وعلاقتها بالحواس دون الربط بينها وبين الرؤية الإلهية التي أخرجت هذا البحث المعرفي عن حدوده وجعلت المتكلمين يتشاحنون حوله، فهدف العامري هنا هو هدف عملي لتوضيح حقيقة الإبصار فقط، وليس هدفاً دينياً لتأكيد الرؤية الإلهية أو نفيها، فهو هنا عالم وفيلسوف وليس رجلاً من رجال الفكر الكلامي، الذين يركزون المعرفة حول الأصول الدينية وتأكيدها.

ب - أقسام الرؤية

يقسم العامري الرؤية إلى أربعة أقسام[2]:

* الرؤية الطبيعية المادية، وهو القسم الخاص بالرؤية الجسمانية وهو ما يشترك فيه الإنسان مع الحيوانات.
* الرؤية العقلية المجردة، وهو نوع من الرؤية تناوله في أثناء «تفسيره لكتاب البرهان لأرسطو».
* الرؤية الروحية القدسية، وقد بحثها أثناء عرضه لموضوع النبوات في كتاب «الإرشاد لتصحيح الاعتقاد».

---

(1) المرجع السابق ص 411.

(2) المرجع السابق ص 413، وفي هذا الكتاب يذكر النوع الأول من الرؤية وهي الرؤية الجسمانية أما الأنواع الثلاثة الأخيرة، فالكتب التي تذكرها هي كتب مفقودة لم نعثر إلا على شذرات قليلة لبعضها وهي أيضاً لا تهمنا في هذا المجال الذي يركز على المعرفة الحسية للمحسوسات.

الرؤية الوهمية أو رؤية النفوس النطاقة بفضل قواها المتخلية إما في النوم أو في اليقظة، ويذكر العامري أنه تناولها في المقالة الرابعة من كتاب «النسك العقلي والتصوف الملي».

أما الرؤية التي سنعرضها هنا فهي القسم الأول من الرؤية الخاص بالرؤية المادية الطبيعية والتي خصص لها العامري رسالة (القول في الإبصار والمبصر) وفيها بحث كيفية إدراك المحسوسات البصرية.

ج ـ نقد العامري للاتجاهات المخالفة له في الرؤية

يحرص العامري قبل أن يوضح كيفية الإدراك البصري على نقد الاتجاهات المخالفة له، والتي قالت بآراء لا يعتقد في صوابها، وهو في هذا المجال ينقد الرأي الأشعري، فقد ذهب أصحابه إلى أن العيون لا ترى بذاتها وإنما ترى لأن الله يخلق فيها الإبصار، فالإدراك بالحواس هو «الطبيعة يحدثها الله في الحاسة مولدة، فالإدراك فعل الله يخترعه ولا يجوز أن يفعله الإنسان، فالإدراك كسب للعبد، خلق لله[1]، فذهبوا إلى أن الإدراك عند سلامة الحاسة وحصول المبصر غير واجب عندهم[2].

ويرفض العامري هذا التصور الأشعري ويصف أقوالهم بأنها أقوال ليست علمية، بل هي أقوال سفسطائية ليست ببرهانية، ويقدم أدلته على ذلك من آرائهم[3]:

ـ أنهم ادعوا أن العين السليمة وإن حاذاها الشبح الملون على اعتدال من البعد في هواء مضيء، فإنها وإن قصد بها الإدراك فلن تدركها أصلاً بذاتها، بل بأن يحدث الله فيها إدراكاً مبدعاً، وهكذا الحال في الحواس.

ـ أنهم زعموا أن الحواس ليس فيها حرارة وأن ما تحسه الأعضاء منها هو انقلاب يحدثه الله في أعضاء الإنسان.

ـ أنهم صرحوا بأنه «ليس في السمنة دهن ولا في الزيتونة زيت، غير أن الله تعالى يحدث الدهن والزيت فيهما من خارجها إبداعاً».

---

(1) .الاشعري: مقالات الإسلاميين ج 1 ص 383.

(2) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، مراجعة طه عبد الرؤوف.ص 111 مكتبة الكليات الأزهرية (د.ت).

(3) العامري: رسالة القول في الإبصار والمبصر ص 418.

والذي دفع الأشاعرة إلى هذا القول اعتقادهم بأن اللون عرض ولا بقاء ولا وجود حقيقي له، لأن الأعراض لا تبقى وتبطل في ثاني حال وجودها[1]، ولما كان اللون لا وجود له، كانت العيون التي ترى الأشياء لا يتم رؤيتها بناء على وجود موضوعي لتلك الأشياء وإنما لأن الله هو الذي خلق فينا الرؤية، ولذا يقولون: «فإذا خلق فينا (الله) إدراكاً رأيناً مرئياً لم تكن تراه من قبل»[2].

وقد قوبل هذا الاتجاه الأشعري بنقد وهجوم ليس من الفلاسفة فقط وإنما أيضاً من فرقة كلامية أخرى هي المعتزلة التي أثبتت الرؤية الموضوعية للأشياء بناء على فكرتهم في بقاء الأعراض، ولذا قالوا: «إن العين يمكنها أن تدرك متى حصلت على الآلة ولا يكون بينها وبين المدركات ساتر»[3]. أي عندما تتحقق الشروط الواجب توافرها لإمكان الرؤية.

وكذلك يرفض العامري هذا التصور الأشعري لتفسيره الرؤية، ويعد دعوتهم من «الدعاوى الشنعة وهي بأسرها مآخذ مغالطية يعتقد بها الفرقة السوفسطائية بل يفتح بها باب الطعن على الملة الحنيفية»[4]، وإذا كان ما دفع الأشاعرة إلى هذا القول إنكار التلازم بين الجسم أو الجوهر والأعراض، لأن الأعراض لا بقاء لها، وتخلق في كل وقت، فهذا ما يرفضه العامري، بل يرى أن هناك مناسبات ذاتية وعلائق طبيعية بين الجواهر المختلفة والأعراض المختلفة، وأيضاً بين الحواس المختلفة والمحسوسات المختلفة مناسبات ذاتية وأن إنكار هذا التلازم ليس فيه تأكيداً للقدرة الإلهية ـ كما تذهب الأشاعرة ـ وإنما إقراره والقول بضرورة التلازم هو ما يشكف عن الوجود الإلهي لأنه يكشف عن وجود الحكمة، ولا واحد من أنواع العالم بمخلوق عبثاً أو محدث افتلاتاً[5].

---

(1) الباقلاني: التمهيد ص 42.

(2) الباقلاني: الانصاف، تحقيق محمد زاهد الكوثري ص 84، مؤسسة الخانجي القاهرة سنة 1963م.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني ج 4 (رؤية الباري) تحقيق د.محمد مصطفى حلمي ود.أبو الوفا التفتازاني ص 56، المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر (د.ت).

(4) العامري: الابصار والمبصر ص 417.

(5) العامري المرجع السابق ص 415، وهذا القول يذكرنا بما سيقوله ابن رشد فيما بعد عندما رد على من أنكر السببية زاعماً أن السببية تعارض المعجزة فأكد ابن رشد أن إثبات السببية هو ما يؤكد وجود المعجزة وليس العكس.

د ـ الكيفيات البصرية وماهية اللون

يقرر العامري احتياج الرؤية إلى عنصر هام لكي يتم الإدراك هذا العنصر هو اللون، ذلك أن الإشباع في اللون سبباً لسهولة الإبصار والمحو من اللون علة لصعوبة الإبصار[1]، بل إن الهواء والريح لو تلبسا باللون لأدركتهما العين، فاللون هو أحد الكيفيات الجسمانية، ومن هنا صار الجسم مدركاً بتوسط اللون والجسم.

ومن هنا أيضاً كان اللون هو المعنى الأولى، والسبب الذاتي في جعل الشيء معلناً للأعين، وإلى نفس الرأي يذهب بعض المعتزلة إلى أن البصر إنما «أدرك الألوان دون الطعوم والروائح والأصوات لقلة الألوان فيها»[2].

ويحاول العامري أن يقدم تعريفاً للون، ويرى أن التعريف الصحيح هو التعريف بالحد أي بذكر المعاني الذاتية، ولكي يوضح تعريف اللون تعريفاً ذاتياً يأخذ في تقسيم الأجسام إلى أربعة أقسام، هي: المشفة والمضيئة والبراقة والكدرة، ويعرف كل قسم منها منتهياً إلى أن المضيئة والبراقة والكدرة تشترك في أنها تصير مرئية، أما المشف فلا يمكن إدراكه لأنها خال من اللون، ومن هنا كان تعريفه للون بأنه هو: «شعاع جسم غير مستشف.. واللون هو الجاعل للجسم مرئياً، ثم لا وجود له إلا بالجسم»[3].

وقد ذهب الفارابي قبله إلى أن الألوان «تحدث في الأجسام التي هي تحت الكون والفساد.. وأن اللون.. هو نهاية الجسم المستشف.. وظهور اللون إنما يكون في بسيط الجسم[4]، فاللون هو ما يجعل الجسم مرئياً ومدركاً بالإدراك الأولى، أمّا الكيفيات الأخرى للجسم فتدرك إدراكاً غير أولياً، أي إدراكاً عرضياً، كإدراك شكلها أو هيئتها، ووجود اللون فيه هو ما يجعله مدركاً إدراكاً أولياً.

هـ ـ أداة الرؤية[5]

بعد أن يحدد العامري الشروط الضرورية لإمكان الرؤية سواء كانت شروط

---

(1) المرجع السابق ص 418.

(2) الاشعري: مقالات الإسلاميين ج 2 ص 342 - 343.

(3) العامري: الابصار والمبصر ص 425.

(4) الفارابي: رسالة في مسائل متفرقة ص 2 - 3 طبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ـ حيدر اباد ـ ط 1 سنة 1344هـ 1945م.

(5) يسمي العامري العين بأداة الرؤية وليس بآلة الرؤية، لأن الأداة آلة متصلة بالفاعل أما الآلة فهي منفصلة عن الفاعل ولما كانت العين متصلة بالإنسان فكان الأصح أن تسمى أداة الرؤية.

أولية، مثل اللون أو غير أولية مثل الشكل، ينتقل إلى البحث في أداة الرؤية ذاتها، والمقصود بها العين، ويعرفها بقوله: إنها الآلة الأولية لإصابة الرؤية.. وأن تركيبها يجب أن يكون محصلاً على أتم ما يصلح[1].

ويضع العامري للعين مواصفات خاصة لكي تحقق الغرض من وجودها وهو الإبصار، فيأخذ في عرض أجزاء العين عرضاً تشريحياً يحدد له مواصفات خاصة فيتكلم عن العصب البصري ومنافذه في الجمجمة، ويصف خصائص هذا العصب وعلة تجويفه وظيفياً، كما يتحدث عن الشبكية وتكوينها، ويقول: إن جوهر العين مركب من رطوبتي الجليدية والزجاجية، ومن طبقتي العينية والشبكية، وأن فعله المختص به هو الإبصار ويتعلق بالرطوبة الجليدية وأن الأجزاء كلها تنزل فيها منزلة الخدم لها[2]، ويأخذ ابن سينا بهذا التصور فيقول: «إن قوة البصر وهي مشعر الألوان، وعضوها الرطوبة الجليدية في الحدقة[3]، فهو يحدد أجزاء العين بأنها أربعة أجزاء، إلا أن الرؤية تتم من خلال جزء واحد فقط هو الرطوبة الجليدية التي يشترط فيها أن تكون غير مستحكمة الاستدارة أي أنها تميل إلى التسطيح، والعلة في ذلك أن التسطيح يقابل موجودات أكثر من الأجزاء الكرية.

و ـ عملية الإبصار

يبحث العامري في هذه العملية كيفية الإدراك البصري الذي يتم بين الحاس والمحسوس، أو بين الرائي والمرئي، أو بين المدرِك والمدرَك، أي بين الذات التي تدرك والموضع الذي يتم إدراكه.

وكان من أقدم التصورات التي عرفها المسلمون عن كيفية الإبصار، ما قدمه فيثاغورث وكان مؤداه أن الإبصار يتم عن طريق مادة تنبعث باستمرار من الأجسام المضيئة حتى إذا ما دخلت العين بعثت فيها حاسة البصر، ثم توالت بعد ذلك الآراء والنظريات، فجاء أفلاطون وتلاميذه، وقالوا بنظرية أخرى تقول: إن الضوء هو نتيجة شيء ما ينبعث من العين نفسها ـ وأسماه النار المقدسة ـ وبين شيء آخر

---

(1) العامري: الابصار والمبصر ص 427.

(2) المرجع السابق ص 429.

(3) ابن سينا: الطبيعيات من عيون الحكمة ـ ضمن رسائل تسع في الحكمة والطبيعيات، تحقيق د.حسن عاصي ص 28، دار قابس، بيروت سنة 1986.

ينبعث من الجسم المضيء، ثم تعود كل هذه الأشياء والإشعاعات إلى العين لتسبب فيها حاسة الإبصار، وواضح أن هذه النظرية تستمد أساسها من عدم إمكان الرؤية في الظلام.

ثم جاء أرسطو، ولم يكن مقتنعاً برأي أفلاطون، فنادى برأي آخر يعتمد في كنهه على أن الضوء لا يمكن أن يكون شيئاً مادياً، ولكنه أقرب إلى أن يكون صفة للوسط، وأن الضوء ينشأ عن فعل هذا الوسط، وظلت نظرية الضوء والإبصار تتأرجح بين رأي يقول بخروج الضوء أو الشعاع من البصر إلى الجسم المرئي، وبين رأي يقول بانبعاث الضوء من الأجسام المضيئة، حتى جاء العالم العربي الحسن بن الهيثم(965هـ - 1038م) وأعلن رأيه مقوضاً فكرة انبعاث الضوء من البصر، ومبيناً بالدليل الحسي أن الضوء ينبعث من المصدر المضيء البسيط على العين إما مباشرة أو بعد انعكاسه وانكساره[1].

وقد عرف العرب هذه النظريات اليونانية في الإبصار، ونجد لديهم بعض التأثير بها، حيث انقسموا إلى اتجاهات مختلفة تتبع نفس الاتجاهات الموجودة عند اليونان، فقالوا بتصورات متعددة في تفسيرهم لكيفية الإبصار[2]، فيذهب بعض المتكلمين، ومنهم «النظام» إلى أن الإبصار يتم بخروج شعاع من العين وهو هنا يتبع نفس ما قاله أفلاطون وأنبادوقليس[3]، على حين يذهب البعض الآخر إلى أن الإبصار يحدث بسبب اتصال الضوء بين الرائي والمرئي، وهذا يؤدي إلى انطباع صور الأشياء على نحو ما وجد عند أرسطو، وكان أكثر المتأثرين بهذا الرأي هم فلاسفة الإسلام، والعامري منهم.

ويلخص الغزالي تصور الفلاسفة لكيفية الإدراك البصري بقوله: بأن «البصر هو قوة إدراك للألوان والأشكال مودعة في ملتقى تجويف العينين من مقدم الدماغ، والإبصار هو عبارة عن أخذ صور المدرك، أعني انطباع مثل صورته في الرطوبة

---

(1) مصطفى حجازي: مقدمة كتاب تنقيح المناظر لذوي الإبصار والبصائر لكمال الدين أبي الحسن الفارسي ص 27، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1404هـ/ 1984م.

(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج 2 ص 384 - 385.

(3) Beore, J: greek Theories of Elementory Cognition, Oxford, London, 1906, P.P. 14-15, 44 - 45.

الجليدية من العين»[1].

ويحدد الفارابي تصورات كل من أفلاطون وأرسطو لكيفية الإبصار ثم يختار الأصح منهما، فينسب إلى أفلاطون رأياً يخالف رأي أرسطو، ذلك أن أرسطو يرى أن الإبصار يكون بانفعال من البصر، وأفلاطون يرى أن الإبصار يكون بخروج شيء من البصر وملاقاته للمبصر[2]، أما الفارابي فهو يختار الرأي الأرسطي، ويرى أن عملية الإبصار تكون بأشعة تدخل إلى العين فيتم الإبصار، وهو بهذا الرأي يخالف ما كان شائعاً. وهو أمر سبق فيه عالم البصريات الحسن بن الهيثم (ت430هـ).

أما العامري فيسمي القوة البصرية بالقوة الحساسة التي هي حالة بين الجسم وبين المحسوس، ويضع لصحة هذا الاتصال خمسة شروط[3]، هي: الوضع على المحاذاة، والبعد على الاعتدال، والعضو الصحيح، والضوء المتصل، والروح الممتدة، ويؤكد على ضرورة توافر هذه الشروط الخمسة لإمكان الرؤية، ومتى انتقص شرط منها فقد استحالت الرؤية.

أما عن كيفية حدوث الاتصال بين الرائي والمرئي، فيذهب العامري إلى أن الآراء التي سبق وقيلت لا تخرج عن كونها ثلاثة احتمالات هي: أن يتحرك المتصل إلى المتصل به، أو يتحرك المتصل به إلى المتصل، أو يتحرك كل واحد منهما إلى صاحبه.

ويذهب العامري إلى أن أصحاب كل احتمال من هذه الاحتمالات الثلاثة قد ذهبوا إلى تأكيد رأيهم باستخدام الحجج العقلية، ولكي يختار الاتجاه الصحيح منهم يلجأ إلى آراء السابقين الذين بحثوا هذه المسألة ليبين أفضلهم، وما هو الأقرب إلى الصواب.

ويحدد العامري أقوال السابقين في هذا التحليل إلى اتجاهين، الأول هو اتجاه حكماء المهندسين مثل أقليدس وبطليموس وأتباعهما ويضاف إليهما رأي الأطباء مثل جالينوس وأتباعه، فكل هؤلاء قد ذهبوا إلى أن الرؤية تتم بخروج الضوء من الجزء المحس وانتهائه إلى اللون المحسوس وينعكس عن ذلك.. إلى ينبوعه الذي سطع منه، فيصير اللون متجلياً مرئياً. فالرؤية في هذا الاتجاه تتم إذن عن

(1) الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص 353.

(2) الفارابي: الجمع بين رأي الحكميين ص 91.

(3) العامري: الابصار والمبصر ص 431.

«طريق سريان الضوء من العين إلى الجسم ثم ارتداده مرة أخرى عند اصطدامه إلى العين»[1].

أما الاتجاه الثاني فهو اتجاه من يسميهم بالموصوفين بعلم الفلسفة، مثل أرسطوطاليس والاسكندر الأفروديسي وثامسطيوس وغيرهم، وهؤلاء جعلوا الإدراك يتم بانتقال البصر من المبصر إلى الرائي[2].

ولكن إلى أي اتجاه يميل العامري؟ في الحقيقة لا نجد للعامري ميلاً إلى اختيار اتجاه دون الآخر، ومما يدل على ذلك أنه قال فيما قبل: إن لكل اتجاه حججه العقلية المؤكدة على صدقه، ولكن يحدد غرضه من بحث هذه المسألة أن غرضه هو «وصف الأقاويل المختلفة فيما يقع بين الحاس والمحسوس. سواء اتصل هذا بذاك أم ذاك بهذا، فإن براهينها لن تختلف»[3].

وبعد أن ينتهي العامري من تحديد كيفية الإبصار كنموذج للإدراك الحسي يذهب إلى أن هذه المعرفة وحدها غير كافية لتحقيق العلم للإنسان، لأن الإنسان يحتاج إلى نوع آخر من المعرفة ذلك أن «القوة الجسمية عاجزة بطباعها عن استخلاص البسائط الأوائل بل تحتاج إلى القوة العاقلة»[4].

وهو ما ذهب إليه قبله الفارابي عندما قال: إن الحس وحده لا يصلح

---

(1) يذكر الاسكندر الافروديسي هذه الفرقة، ويرفض رأيهم وينقدهم ويأخذ بالاتجاه الآخر، انظر مقالة الاسكندر في الرد على من قال إن الإبصار يكون بالشعاعات الخارجية، ضمن شروح على أرسطو مفقودة، تحقيق د.عبد الرحمن بدوي ص 26، دار المشرق ـ بيروت سنة 1972م. وقد عرف العامري الاسكندر وشروحه لأرسطو، فعرف أرسطو من مصدرين إما من خلال كتبه الأصلية أو الشروح الوسيطة أنظر في ذلك:
Ghorab (A.A): The Greek Commentators on Aristote in Al - Amiri's A.S - sa'ada Wa'l - Is' - ad,in (S.M) Stern and Others Islamic Philosophy and the Classical tradition Essays Presented to R.Walzer. cassiser Ltd 1972, Oxford, P.P.78.

(2) المرجع السابق ص 26، وانظر أيضاً المقالة الثانية من تفسير المفيدروس لكتاب أرسطوطاليس في الآثار العلوية ص 145 ضمن شروح مفقودة لأرسطو، تحقيق د.عبد الرحمن بدوي.

(3) العامري: الإبصار والمبصر ص 435 أما ما يذهب إليه د.سحبان خليفات من استعمال العامري لكلمة (زعموا) في وصف رأي اقليدس وبطليموس يعني أنه لا يميل إلى الأخذ به ويميل إلى رأي الفلاسفة ـ مقدمة الرسائل ص 391 ,392، فهو رأي يحتاج إلى وقفة لأن العامري نفسه يصف المتأخرين من الفلاسفة بأنهم سينقسمون إلى فرقتين تزعم أحدهما.. وتزعم الأخرى ص 436 فهو يستخدم نفس اللفظ في وصف أقوال الفلاسفة.

(4) العامري: شذرات ص 515 نقلاً عن التوحيدي: الامتاع والمؤانسة ج 2، ص 84.

لتحقيق المعرفة للإنسان، لأن «الأشياء المحسوسة هي غير المعلومة، والمحسوسات هي أمثلة للمعلومات»[1]. وإلى هذا الاتجاه يذهب بعدهما ابن سينا عندما يقول: إن «الإنسان لا يعرف حقيقة الشيء البتة، لأن مبدأ معرفته للأشياء هو الحس»[2]، ذلك لأن الحس طريق إلى معرفة الشيء لا علمه، وإنما تعلم الشيء بالفكرة والقوة العاقلة[3].

ومن هنا كان غرض العامري وغيره من الفلاسفة هو استكمال المعرفة الإنسانية عن طريق الجمع بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، وبهما معاً يتم العلم للإنسان.

2 ـ المعرفة العقلية

بعد أن وضح العامري كيفية المعرفة، أو الإدراك عن طريق الحواس، انتقل إلى المعرفة العقلية، أو ما يسميها بمعرفة العقليات، وهو الشق الثاني من المعرفة.

أ ـ ماهية المعرفة العقلية

يحدد العامري ما يقصده بالمعرفة العقلية بقوله: «أعني بالعقليات ما لا يستعان في استثباته بشيء من الأعضاء البدنية»[4].

والعقليات عنده تطلق على معرفة العلة والمعلول، وعلى القوة والضعف، والجمال والقبح، والتشاكل والتضاد، والعدالة والجور، والفضيلة والرذيلة، والوجود والعدم، والعلم والجهل، فكل هذه التصورات هي ما يقصدها العامري بالتصورات العقلية، والتي لا يمكن إدراكها إلا عن طريق المعرفة العقلية.

ب ـ كيفية الإدراك العقلي

يتم الإدراك العقلي فيما يرى العامري بالبعد نهائياً عن الحس، أو بأخذ مقدمات الحس، باعتبار أن الحسيات معابر للعقليات، فالمعرفة قد تبدأ بالحسيات، ولكنها مقدمة للوصول إلى العقليات.

---

(1) الفارابي: رسائل في مسائل متفرقة ص 17، التعليقات، تحقيق د.جعفر آل ياسين ص 39.
(2) ابن سينا: التعليقات ص 82.
(3) المرجع السابق، ص 148.
(4) العامري: الأمد على الأبد ص 109.

- وإلى هذا الاتجاه أيضاً ذهب مجموعة كبيرة من مفكري الإسلام، فيذهب المعتزلة إلى كون المعرفة الحسية هي المرحلة الأولى للعلم، وتليها المعرفة العقلية[1]، وهو نفس ما قاله الفارابي الذي يعتبر أن هذا النوع من المعرفة المستمد من الحواس هو أول درجة من درجات سلم المعرفة، «فحصول المعارف للإنسان تكون من جهة الحواس، وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات»[2]. وهو ما يؤكده أيضاً ابن سينا عندما يقول: إن «الإدراك إنما هو للنفس، والنفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس، وتدرك صورها المعقولة بتوسط صورها المحسوسة»[3].

فالعامري وغيره من فلاسفة الإسلام يقرون بالمعرفة الحسية كدرجة أولى في سلم المعرفة الإنسانية، وهي خادمة للمعرفة الأرقى التي هي المعرفة العقلية، وإذا اعتمد العقل على الحس فيما بعد للوصول للعقليات فهو اعتماد من باب الفضل والزيادة وإعطاء الأمثلة، وبالوصول إلى المعرفة العقلية يتم الوصول إلى المعرفة الحقة، واستطعنا بعد ذلك الاستغناء عن أي معرفة أدنى منها، فإذا وصلنا إلى العقل حينئذ فارقناها (أي الحواس) أغنياء عنها مستريحين منها[4].

فالمعرفة العقلية ليست من أنواع المعارف البسيطة، بل تحتاج إلى خطوات تسبقها للوصول إلى المعرفة الحقة، هذه الخطوات أو المقدمات قد تؤخذ من المعرفة الحسية، وقد نضطر في معرفتها إلى الاعتماد على المعرفة الحسية، لأن الوصول إلى المعرفة العقلية صعب، ولا بد لنا ما دمنا باحثين عن حقائق العقل ولا نقدر على أن نخلص إلى عالمه دفعة واحدة من سبل نسلكها.. وشواهد نستنطقها، هذه الشواهد تأتي من المعرفة الحسية، فللمعرفة العقلية خطوات تسير عليها حتى تتم، فهي تتعلق أولاً بالأشخاص الجزئية ثم بتوسط تثبيت الأجناس[5]، أي أن الخطوات تبدأ بالنظر إلى المعلوم وقياس الفكر بعد التحدق[6]، فالمعرفة قد تتم

---

(1) د.ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة ج 2 ص 37.
(2) الفارابي: التعليقات ـ تحقيق جعفر آل ياسين ص 38.
(3) ابن سينا: التعليقات ص 23.
(4) العامري: شذرات ضمن رسائله ص 520 نقلاً عن التوحيدي: المقابسات مقابسة 20 تحقيق السندوبي ص 167، وتحقيق توفيق حسين ص 118.
(5) العامري: شذرات ص 516 نقلاً عن التوحيدي: الامتاع والمؤانسة ج 2 ص 86.
(6) العامري: السعادة والإسعاد ص 140.

بالحواس أولاً ثم بالانتقال إلى العقل تتحقق المعرفة الحقة.

ج ـ أفضلية المعرفة العقلية على المعرفة الحسية

إذا كان العامري قد أقر بمصدرين للمعرفة هما طريق الحس وطريق العقل وقال إنهما يشتركان معاً في الوصول إلى الإدراك التام والمعرفة الكاملة، فلا يعني هذا أنه يساوي بينهما، أو أنهما في مرتبة واحدة من حيث القيمة، بل يعد المعرفة الحسية، كما سبق وأن ذكرنا ـ هي مقدمة وخادمة للمعرفة العقلية وبالتالي كانت المعرفة العقلية في نظره أفضل من المعرفة الحسية ـ يتضح هذا من خلال عقده لمقارنة بين كل منهما.

وهذا التصور هو ما سبق إليه الكندي عندما قارن بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، وحدد أوجه المقارنة بينهما في أربع نواح: الموضوع والآلة والطريقة، ومعدل الثبات[1]؛ أما العامري فلا يحدد المقارنة بينهما في أربعة نواح فقط، بل يقارن بين طبيعة وحدود كل معرفة منهما وصاحب كل معرفة ويحدد هذه المقارنة في النقاط التالية:

* يرى العامري أن المغمض من أرباب الحكمة يدرك ما لا يدركه المحدق ببصره.
* أن الحس محطوط عن سماء العقل، والعقل مرفوع عن أرض الحس.
* أن مجال الحس في كل ما ظهر بجسمه وعرضه، ومجال العقل في كل ما بطن بذاته وجوهره.
* أن الحس ضيق الفضاء قلق الجوهر مستحيل الصورة متبدل الإسم متحول النعت والعقل فسيح الجو واسع الأرجاء هادىء الجوهر.
* أن الحس كثير الإحالة والاستحالة.. والعقل ثابت على حاله في كل حالة.
* الحس يفيد في عرض الآلة التي أصلها المادة. والعقل يفيد ما كان هيئة محضة[2].

---

(1) د.حسام الألوسي: فلسفة الكندي ص 38 - 39.

(2) العامري: شذرات ص 522 نقلاً عن التوحيدي: المقابسات، مقابسة 41 ـ تحقيق السندوبي ص 202 - 203، وتحقيق توفيق حسين ص 171 وقد ذكر ابن سينا هذه الفكرة وأخذ بها في رسالة «في القوة الإنسانية» ص 59 - 60.

* في كل محسوس ظل من المعقول وليس في كل معقول ظل من الحس[1].
* ما هو أكثر تركيباً فالحس أقوى على إثباته، وما هو أقل تركيباً فالعقل أخلص إلى ذاته[2].
* أن المدركات الحسية مباينة للصور العقلية، ولكنها سبب لانتباه العقل عليها[3].
* أن الإحساس لا قيمة له بدون العقل، لأن الإحساس للنفس زوائد لها وطلائع من جهتها وليس لها حكم على شيء من أحواله إلا من جهة النطق النفسي، والذي يوضح هذا أن البهائم كلها ذوات أحاسيس قوية وليس لها قضايا.. لأنها عادمة للقوة القاضية بالحق الدالة على الصحة المفضية إلى المقدمات المستخرجة للثمرات[4].

وهذه الأوجه للمقارنة على الرغم من أنها شذرات باقية للعامري إلا أنها توضح لنا أفضلية المعرفة العقلية على الحسية.

د ـ طبيعة المعرفة وحدودها

أما عن طبيعة هذه المعرفة العقلية فهي تصور الأشياء الحسية بصورة عقلية وتتم عن طريق التدرج من الجزئيات المركبة إلى البسائط الكلية والإحاطة بالمعاني البسيطة، وتحتاج إلى الإحاطة بالمعاني المركبة ليتوصل إلى استثباتها لإثباتها، والإحاطة بالمعاني المركبة يحتاج إلى الإحاطة بالمعاني البسيطة ليتوصل إلى تحقيق إثباتها.

فالإنسان يمكنه ـ فيما يرى العامري ـ أن يعرف بالمعرفة العقلية الأشياء الحسية بنوع الجوامع الكلية، فهو يتصورها بنوع جوهر نفسه، أعني أنه يدركها إدراكاً عقلياً، وهو أيضاً يتصور الأعراض الجسمانية لا بذواتها، بل بحسب الإحاطة

---

(1) العامري: شذرات ص 521، نقلاً عن التوحيدي: المقابسات مقابسة 20 تحقيق السندوبي ص 167، وتحقيق توفيق حسين ص 118.

(2) العامري: شذرات ص 516 نقلاً عن التوحيدي: الامتاع والمؤانسة ج 4 ص 85 - 86.

(3) العامري: الأمد على الأبد ص 111.

(4) العامري: شذرات ص 522 نقلاً عن التوحيدي: المقابسات، المقابسة 41 ـ تحقيق السندوبي ص 203 وتوفيق حسين ص 172.

بالعلل الكلية للذواتها.. ويعلم ما هو فوق (أي الله) لا من حيث الإحاطة بعلله بل من حيث إنه هو السبب لتتمة جوهره، ويعلم ما هو دونه من حيث أحاط بالعلل المقتضية لوجوده[1].

هـ ـ المعرفة العقلية هي العلم الحق

يقسم العامري المعرفة بالأشياء إلى كونها نوعين: منها ما هي عامية وهي الوقوف على مجمله بحسب دلالة الإسم على الموضوع، ومنها ما هي خاصية وهي الوقوف على مفصله بحسب دلالة المعقول، والمعرفة العامية.. لن تعاون العقول الصحيحة.. على تحصيل حقائق الحكمة، أما المعرفة الخاصة فإنها تصير فاتحة لذوي الألباب جهات الحكمة[2].

ولما كان العلم الحقيقي هو معرفة أصل الأشياء والوصول إلى البسائط الكلية الثابتة كانت المعرفة العقلية هي التي توصل الإنسان إلى العلم اليقيني، فالعلوم الحقيقية هي التي يتوصل إليها الإنسان عن طريق العقل بعدما يستخلص مبادئها الأولى من الأشياء الحسية، ويرتفع عن الحسيات للوصول إلى العقليات أو المبادىء، وهو اليقين الذي سيشير إليه بعده ابن سينا في أن: «معقولية الشيء هي تجريده عن المادة وعلائقها»[3].

فالعقل عند العامري، هو الذي يوصلنا إلى معرفة الجواهر والمبادىء الأولى للأشياء، هذه المعرفة التي يصفها بأنها أبدية يقينية، وهي لا تتم إلا عن طريق العقل وحده، ذلك أن العلوم الحقيقية التي هي أبدية باليقين.. لن تصير مستثبتة بالحس البدني الذي هو معرض للغلط والسهو، ولكنها تصير مقتناه بالعقل الغريزي الذي هو حجة إلهية[4].

أما عن ماهية تلك الحقائق اليقينية الأبدية، فيرى العامري أنها نماذج لتلك الأفكار العقلية الموجودة في العالم العلوي، ذلك أن الباري جل جلاله لما خلق العالم السفلي جعل ما فيه من المعاني الحسية نموذجات مشيرة إلى ما في العالم

---

(1) العامري: الفصول في المعالم الإلهية ص 336 - 367.
(2) العامري: الابصار والمبصر ص 431.
(3) ابن سينا: التعليقات ص 78.
(4) العامري: الأمد على الأبد ص 92.

العلوي من المعاني العقلية[1] وذلك أن هذه «المدركات الحسية هي محاكية للحقيقة وإن كانت أنقص منها[2].

ويذكرنا قول العامري هنا بما سبق وإن قال به أفلاطون حيث اعتبر أن الحقائق اليقينية الأبدية هي الموجودة في عالم المثل، وأن هذا العالم الأرضي الذي نعيش فيه تكون موجوداته الحسية هي ظلال أو أشباح لما يوجد في عالم المثل من نماذج عقلية[3].

ولكن ليس معنى هذا التشابه بين العامري وأفلاطون في هذا القول إن العامري يركز في اتجاهه المعرفي على الجانب الأفلاطوني القائل بأن الحقيقة اليقينية هي ما تتجاوز هذا العالم الحسي والموجود في عالم المثل، لأنه في مواقف أخرى عديدة نجده يشير إلى أقوال تعبر عن الاتجاه الأرسطي في المعرفة الذي يرى أن الحقيقة العقلية مأخوذة من الأمثلة الحسية أو من استقراء الواقع.

ولعل الجمع بين هذين الاتجاهين في المعرفة، الاتجاه الأفلاطوني والاتجاه الأرسطي هو خير دليل على تلك النزعة التي سادت هذا العصر في محاولة الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو، والتي تمثلت من قبل عند الكندي وتمثلت بشكل أكثر وضوحاً عند الفارابي الذي خصص مؤلفاً بكامله للجمع بينهما، فكانت محاولة العامري في التوفيق والجمع بين هذين الاتجاهين الفلسفيين هو تعبيراً عن الاتجاه الفلسفي السائد في عصره.

---

(1) حلل د.أحمد فؤاد الاهواني كلمة (المثل) وكيف ترجمت إلى العربية، فقال إن أول ترجمة كانت بلفظ (نموذج) التي تساوي في معناها كلمة مثال، وجمعها (نموذجات)، وهي اللفظة المستخدمة عند العامري، ويقصد بها كلمة (مثل)، إذ أن العامري هنا يستخدم كلمة (نموذجات) على أنها (المثل) عند أفلاطون، أنظر د.أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون ص 108، دار المعارف ـ القاهرة سنة 1965.

(2) العامري: الأمد على الأبد ص 112، ونلاحظ أن هذه الألفاظ تكاد تقترب من ألفاظ ـ وليس أفكار فقط ـ أفلاطون في محاورة الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا ص 402.

(3) أفلاطون: الجمهورية ص 418، ولذا كان العلم عنده هو تذكر النفس لما كان في عالم المثل، وكانت المعرفة تتم عن طريق الجدل أو الديالكتيك، ولمعرفة هذا الاتجاه، أنظر أيضاً:

Caird: The Evolution of Theology in the Greek Philosophy, 1904 Vol.I, P.93. and Zeller: Outlines of the Greek Philosophy, PP.129 - 134.

3 ـ الجمع بين المعرفة الذوقية والمعرفة العقلية

قد يبدو هذا العنوان غريباً من الوهلة الأولى، لأن من المعروف أن المعرفة الذوقية تختلف عن المعرفة العقلية، فالأولى وسيلتها ومنهجها القلب، والثانية وسيلتها ومنهجها العقل، الأولى خاصة بالتصوف، والمعرفة الثانية خاصة بالحكمة. إلا أنه قد ظهر في الفكر الإسلامي نوع من التفكير يجمع بين الفلسفة والتصوف وعرف باسم التصوف العقلي في مقابل التصوف القلبي، وظهر هذا النوع من التصوف العقلي ابتداء من الفارابي ثم العامري[1]، وظهر بعدهما عند ابن سينا خاصة في الأنماط الثلاثة الأخيرة من كتابه «الإشارات والتنبيهات»[2].

ويقوم هذا النوع من التصوف العقلي على التأمل العقلي ومجانبة الظواهر الحسية، والارتقاء فوق مستوى المحسوسات للوصول إلى الحقيقة اليقينية، سواء كانت حقيقة مباطنة للظاهر أو حقيقة مفارقة لهذا الظاهر، فهي تجاوز الرسوم الظاهرة إلى المعاني الخفية للفعل الإلهي، ويؤكدها العامري بدعوته قائلاً: فلا تنظروا من كل شيء إلى ظاهره إلا بعد أن تصلوا بنظركم إلى باطنه، فإن الباطن إن واطا الظاهر كان توحداً وإذا خالفه إلى الحق كان وحدة، وإذا خالفه إلى الباطن كان ضلالة، وهذه المقامات مرتبة لأصحابها وموقوفة على أربابها وليس لغير أهلها فيها نفس، ولا لغير مستحقها منها قبس[3].

ولن نتعرض لهذا النوع من المعرفة بصورة مستفيضة في هذا الفصل، لأن العامري يبحثه باستفاضة أكثر عند حديثه عن الإنسان الكامل، ويصفه بأنه السعيد بالسعادة المطلقة، ولذا سنعرض جانباً كبيراً من هذه المعرفة في الفصل المخصص للسعادة المطلقة، إلا أن ما يهمنا هنا هو معرفة حدود هذه المعرفة الذوقية وعلاقتها بأنواع المعارف الأخرى.

يحدد العامري وسيلة الوصول إلى هذه المعرفة الذوقية عن طريق القوة

---

(1) للعامري كتاباً بعنوان (النسك العقلي والتصوف الملي) ومن العنوان يتبين لنا مقصوده من هذه المعرفة الذوقية.

(2) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ج 4، النمط الثامن بعنوان (مقامات العارفين) تحقيق د.سليمان دنيا ص 804، دار المعارف مصر سنة 1957.

(3) العامري: شذرات، وذكرها التوحيدي في الامتاع والمؤانسة ج 3 ص 96.

المخيلة التي تتقبل من النفس النطقية آثار صورها العقلية، ومن الروح الحسية آثار مدركاتها الجزئية، وبهذه المعرفة يتحقق للإنسان الاتصال بالآلة، عن طريق الهداية الإلهية[1]، وقد تتم هذه المعرفة للإنسان بفضل قواه المتخيلة، إما في النوم أو في اليقظة، تارة بالطبع وتارة بالصناعة[2]، أي أن هذه المعرفة قد يصل إليها الإنسان بفطرته التي فطر عليها فيكون إنساناً منح هذه القدرة والمعرفة، مثل الأنبياء والأولياء، أو بالصناعة أي أن يصل إليها بعد التدرج في المقامات والأحوال الذوقية المعروفة عند الصوفية، إلا أن ما يقصده العامري هنا يختلف عن المقامات والرياضات والمجاهدات الصوفية، لأنه يقول بتصوف عقلي وليس تصوفاً ملياً[*]، فهو يتدرج في أنواع المعرفة ومجانبة الجسد، أو ما يسميه بالمران على الموت، وهذا التصور هو أحد تعريفات الفلسفة القائلة بأن الفلسفة هي المران على الموت بالتخلص من الجسد وشهواته، والتغلب عليه حتى تصير النفس حرة غير مقيدة بجسدها وشهواته.

رابعاً: فائدة المعرفة والعلم للإنسان

1 ـ تعريف العلم

يقدم العامري عدة تعريفات للعلم، منها ما هو تعريف للعامة، ومنها ما هو تعريف للفلاسفة، فقد تطلق العامة لفظ العلم ويقصدون به أي حرفة كانت، أو يطلقوه على المعاني الامتحانية[3]، وتذهب الأشاعرة من المتكلمين إلى أن المقصود من العلم هو: معرفة المعلوم على ما هو به[4]، أما المعتزلة فيرون أن العلم هو: اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إليه وقراره عليه[5].

---

(1) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 311.
(2) العامري: الابصار والمبصر ص 71.
(*) التصوف الملي: أي التصوف الديني.
(3) العامري: شذرات ص 515 نقلها التوحيدي: الامتاع والمؤانسة ج 2 ص 85 وأيضاً الاعلام ص 85.
(4) الباقلاني: التمهيد ص 6، البغدادي: أصول الدين ص 5. البياضي: إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق يوسف عبد الرزاق ص 39، ط 1 سنة 1949.
(5) البزدوي: أصول الدين ص 10.

أما التعريف الفلسفي للعلم فيختلف عن التعريف العامي والكلامي، فيعرفه الكندي بقوله: إن العلم هو وجود الأشياء بحقائقها[1]، وإلى نفس المعنى يذهب العامري بقوله: إن العلم هو الإحاطة بالشيء على ما هو عليه من غير خطأ ولا زلل[2]، فمعرفة الشيء التي ترتفع إلى درجة العلم، هي أن تكون معرفة تامة من جميع الجوانب، وهي معرفة بالأسباب الأولى لكي تكون المعرفة يقينية، وهنا يستشهد العامري برأي الاسكندر الافروديسي الذي قال: إن العلم هو المعرفة بسبب العلوم وأنه سبب لذلك المعلوم[3]، فالمعرفة الحقيقية هي المعرفة الثابتة التي هي معرفة بالحقائق العقلية.

ولكي يؤكد العامري على صدق هذا التعريف، يقدم أمثلة تثبت صواب رأيه، مثال ذلك الإنسان وإن التذ بالموسيقى فلا يكفيه ذلك لكي يكون موسيقياً، ولا يتحقق له العلم بالموسيقى إلا إذا عرف مبادىء الموسيقى الأولى، وأيضاً الإنسان وإن التذ بالحلو، فلن يسمى حلوانياً إلا إذا عرف بسائط هذا العلم وعناصره، فالمعرفة العلمية يجب أن تكون معرفة بالمبادىء والعناصر، وهو ما ربطها من قبل بالمعرفة العقلية التي توصل الإنسان إلى معرفة المبادىء والبسائط، وبالتالي كان العلم الثابت الحقيقي هو العلم العقلي بالمبادىء الثابتة.

2 ـ أنواع العلوم

تذهب فرقة أهل السنة إلى أن العلم ينقسم إلى قسمين، علم قديم وهو علم الله تعالى وعلم محدث وهو كل ما يعلم به المخلوقات من الملائكة والجن والإنس، ثم يقسموا الحادث إلى قسمين، علم ضروري والآخر استدلالي، فيكون مجموع العلوم عندهم ثلاثة أنواع[4]، أما المعتزلة فالعلم عندهم نوعان: ضروري

(1) الكندي: رسالة الحدود ص 193.

(2) العامري: الاعلام ص 08.

(3) العامري: السعادة والإسعاد ص 58 وأيضاً:
Gorab: The Greek Commentatros on Aristotle, Quoted in Al - Amiri's «As - Sa'da Wa,' L - Is'ad Broemoa in Cassirer Ltd 1972, Oxford, P.77 and (S.H) Stern, and (others) (eds) Islamic Philosophy and Classical tradition, Essays to Richard, Walzer, Bruno Cassirer L.td. 1972.

(4) النسفي: التمهيد لقواعد التوحيد ص 119 أيضاً الباقلاني: التمهيد ص 7.

ومكتسب، الضروري هو العلم الواقع بالحس، والمكتسب هو العلم الحاصل بالعقل والخبر والاستدلال[1].

أما العلوم عند العامري، فتنقسم تقسيماً آخر، يأخذ فيه بالتصور الفلسفي الذي اتبعه قبله الكندي، الذي يعد أول مفكر إسلامي يهتم بتقسيم العلوم، ويذكر له ابن النديم كتاباً بعنوان (مائية العلم وأقسامه)[2]، أخذ فيه بتقسيم العلوم إلى قسمين علوم دينية وعلوم فلسفية، فوضع بهذا التقسيم الأساس الذي سار عليه أكثر فلاسفة الإسلام. في تقسيمهم للعلوم، فجاء من بعده الفارابي[3]، واختلف في هذه القسمة بعض الشيء، إلا أن عنده أيضاً علوماً فلسفية أخرى دينية، وسيأتي معاصر العامري وهو الخوارزمي[4]، الذي سيضع هذا التقسيم الخاص بقسمة العلوم إلى علمين، وهو التقسيم الذي سنجده فيما بعد عند العامري[5]، الذي يقسم العلوم إلى قسمين كبيرين: الأول قسم العلوم الملية، أي العلوم الدينية، والثاني العلوم الحكمية أو ما تسمى بالعلوم الفلسفية، وتحت هذين القسمين تندرج علوم متعددة.

ويعرف العامري أصحاب كل طائفة من طائفتي العلم قائلاً: إن أرباب العلوم الملية هم المصطفون من الأنبياء صلوات الله عليه، وأرباب الحكمة هم المرتضون من الحكماء وكل نبي حكيم وليس كل حكيم نبياً[6]، وهذه إشارة نحو ميله

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان ص 49 مكتبة وهبة القاهرة سنة 1965، وأيضاً البزدوي: أصول الدين ص 38.

(2) ابن النديم: الفهرست ص 372، القاهرة ـ المكتبة التجارية الكبرى وأيضاً انظر الكندي: رسالة في «كمية كتب أرسطو طاليس» ضمن رسائل فلسفية ج 1 ص 372 ,373.

(3) انظر تقسيم العلوم عند الفارابي في: إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي ط 2 سنة 1949 ص 12، ورسالة التنبيه على السعادة، ص 220 سنة 1987، والسياسات المدنية ص 4، مجلس دائرة المعارف العثمانية ـ الهند 1346هـ/ 1927م، وأيضاً فصول منتزعة، تحقيق فوزي متري نجار ص 33 دار المشرق ـ بيروت سنة 1971م.

(4) الخوارزمي: مفاتيح العلوم ص 132.

(5) العامري: الاعلام ص 85, 84 وأيضاً: Arbery (AJ): «Reason and Revelation In Islam» Marsh 539 London, 1957.

(6) العامري: الاعلام ص 84، وهذا الرأي من العامري يخالف رأي الفارابي القائل بأن معنى الإمام والفيلسوف وواضع النواميس معنى واحد، انظر: تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين ص 92 ولمعرفة العلاقة بين الملة والفلسفة، انظر كتاب الحروف للفارابي، تحقيق د.محسن مهدي ص 153 - 157، دار المشرق بيروت سنة 1986.

للتوفيق بين الفلسفة والدين عندما اعتبر أن كل نبي هو حكيم.

وتحت كل قسم من هذين القسمين تندرج مجموعة من العلوم، يحددها بثلاثة علوم لكل منهما، يضاف إليه علماً رابعاً يعد مدخلاً أو آداة أو آلة لهذا العلم، فالعلوم الحكمية الفلسفية تضم الإلهيات والعلوم الرياضية والعلوم الطبيعية ثم علم المنطق الذي هو آلة وآداة لهذه العلوم. أما العلوم الدينية فتضم علم الكلام وعلم الفقه وعلم الحديث بالإضافة إلى علم اللغة الذي هو آلة لهذه العلوم.

وهذا التعدد الموجود في العلوم هو من الحكمة الإلهية لتحقيق المصلحة البشرية، ذلك لأن طبائع البشر مختلفة ومتعددة، ولما كانت طبائع الإنسان لا تقوى على ضبط كل متطلباته جعل بين طباع البشر وبين أصناف العلوم علائق خفية ومناسبات ذاتية، فينجذب كل إنسان إلى قسم ما من أقسام العلوم، «فيتأكد ألفه له ويقوى شغفه به فيخصه من قلبه بشدة المحبة ويفضله عن غيره»[1]، فاختلاف العلوم وتعددها هي استجابة لاختلاف طبائع البشر واستجابة لميولهم المتعددة المختلفة.

3 ـ فائدة العلوم للإنسان

بعد أن حددنا أنواع العلوم عند العامري سنعرض الآن لفائدة كل علم من هذه العلوم للإنسان بادئين بالعلوم الفلسفية.

أ ـ العلوم الفلسفية: وهي ما يسميها العلوم العقلية لأن الآداة فيها هي عقل الإنسان، وهي تشمل ثلاثة علوم كبرى: العلوم الرياضية والطبيعية والإلهية، وتحت كل علم منها تندرج مجموعة أخرى من العلوم يضاف إليها جميعاً علم المنطق كمدخل، ولكل طائفة من هذه العلوم فائدة للإنسان.

فالعلوم الفلسفية تحقق فائدة للإنسان ذلك أنها تحقق للإنسان كماله بتحقيق أهداف ثلاثة[2]، الأول: استكمال الفضيلة الإنسانية بمعرفته لحقائق الوجود والسيطرة عليها.

والهدف الثاني: معرفة الحكمة في الصناعة أي العلم الإلهي، بالتعرف على موجودات هذا العامل وأسبابه ومعرفة النظام الذي بني عليه العالم.

---

(1) العامري: الاعلام ص 82.

(2) العامري: ص 82.

أما الهدف الثالث: فهو التوصل إلى الحقيقة والإيمان عن طريق العقل وليس عن طريق التقليد.

هذه هي الفوائد المجملة التي يحددها العامري للعلوم الفلسفية بأكملها، إلى جانب ذلك أن لكل علم من العلوم التي تندرج تحت الفلسفة فائدة للإنسان، ولبيان أهمية كل منها يأخذ العامري في عرض كل علم منها منفرداً مبيناً فائدة من الناحية العقلية، وأيضاً مدلالاً على أهميتها وفائدتها من الناحية الدينية[1].

فيقسم العامري العلوم الرياضية إلى خمس شعب هي: العدد والهندسة والتنجيم (أي الفلك) والتأليف والموسيقى والحيل (أي علم الميكانيكا). وموضوع هذه العلوم دراسة حركة الأفلاك والكواكب، ويتولد عن هذه الدراسة دراسات أخرى متعددة، وهو في تحديده لموضوعات هذا العلم وفائدته يحرص دائماً على «الربط بين العلم والواقع ليبين المنافع العلمية المترتبة على كل علم من هذه العلوم وأهميته في التقدم والعمران»[2]، لكي يحقق للإنسان سعادته ورفاهيته.

فيقول العامري عن علم العدد: «إن التدريب والإجادة فيه تحقق للإنسان اللذات العقلية»، وهذا العلم الرياضي سبق أن أشار أفلاطون إلى أهميته عندما وضع شعاراً على باب أكاديميته قائلاً فيه: لا يدخل علينا إلا كل عالم بالرياضة[3]، باعتبار أن تعلم الرياضة يساعد الإنسان على تحقيق القدرة على التصور والتأمل.

بالإضافة إلى هذه اللذة العقلية التي يحققها علم العدد فهو أيضاً يحقق فائدة عملية فهو يسهل للإنسان معاملاته المادية[4]، ويستشهد العامري على هذه الفائدة من قوله تعالى: ﴿لقد أحصاهم وعدهم عداً﴾ (سورة مريم: آية 94)، وقوله تعالى: ﴿وأحصى كل شيء عدداً﴾ (سورة الجن: آية 28).

وعلم الهندسة أيضاً من العلوم الهامة ذات الفائدة العظيمة للإنسان وبها

---

(1) المرجع السابق ص 83.

(2) د.أحمد عبد الحميد غراب: مقدمة كتاب الاعلام للعامري ص 29.

(3) يرى أفلاطون أن الموهوبين في الحساب يفهمون بسرعة كل العلوم تقريباً وأن الهندسة تساعد الإنسان وتجذب نفسه إلى الحقيقة والعالم العلوي أنظر محاورة الجمهورية تحقيق د.فؤاد زكريا ص 435, 436.

(4) العامري: الاعلام ص 86.

يستطيع تحديد الأشكال والمساحات، فتمكن المساح من معرفة أشكال العقارات، وبها ينتفع البنائين والنجارين، وبها أيضاً يتوصل إلى صناعة آلات الرصد الفلكية، ففائدتها مزدوجة للانتفاع بها في قوانين المباني وأيضاً في رصد الأفلاك.

وعلم التنجيم يقصد به علم الفلك، وهو العلم الباحث في أشكال العالم السماوي، بكواكبه وحركاته وعلل تحركاته ورصدها ومعرفة أوقاتها، وفائدتها عظيمة للإنسان، «وليس يشك أن العاقل متى أحاط علمه بما اشتملت السموات عليه فقد تنبه من أبواب السعادة على قسط عظيم»[1]، هذا من جانب الفائدة العلمية والعقلية، أما من الجانب الديني، فقد دعا الله تعالى إلى معرفة هذا العلم، عندما ذم أناساً لم يتفكروا في السموات وحركاتها فقال تعالى: **﴿أولم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما، إلا بالحق﴾** (الروم: آية 8) ومدح قوماً عرفوا هذا العلم بقوله تعالى: **﴿الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض﴾** (آل عمران: آية 191).

ويعتبر العامري علم الحيل (أي علم الميكانيكا) من العلوم المشتركة بين العلم الرياضي والعلم الطبيعي، ولهذا العلم فائدة للإنسان وبه يتوصل إلى استنباط المياه الجوفية في باطن الأرض والمنفعة بها، كما أن فوائده أكثر من أن تحصى.

وإذاكان أفلاطون قد سبق العامري في تحديد الفائدة من هذه العلوم وقد استمد العامري منه الكثير، إلا أننا نلاحظ أنه أضاف إليها بعداً جديداً فأخذ يستشهد بآيات قرآنية تدل على أهميتها، مما يؤكد على المنزع الذي سبق وأشرنا إلى أهميته في فكره، ألا وهو محاولته الدائمة للتوفيق بين الفلسفة والدين.

هذا عن العلوم الرياضية وفوائدها، أما العلوم الطبيعية، فلها أيضاً فائدة للإنسان، وهذه العلوم تختص بالأجسام والموجودات الطبيعية، مثل دراسة الظواهر الفلكية، والعناصر الأربعة والظواهر الجوية، والمعادن والنبات والحيوان، وينتج عن هذه العلوم صناعات شريفة، مثل الطب والأدوية والأصباغ وغيرها، وفائدة هذه العلوم الطبيعية مقررة عقلاً لما تحققه للإنسان من مصلحة وسعادة، ومقررة أيضاً شرعاً لما ذكره تعالى قائلاً: **﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل**

(1) العامري: المرجع السابق ص 86.

والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماءٍ فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾ (البقرة: آية 164). هذه الفائدة التي يقرزها القرآ الكريم للعلوم الطبيعية، هو نفس ما أشار إليه الإمام عليّ في قوله: العلم علمان: علم الأديان وعلم الأبدان[1]، وهذان العلمان هما صناعة يستعان بها في عمارة البلاد وينفع بها في مصالح العباد[2].

أما عن الإلهيات أو ما يسميها العامري بصناعة الإلهيين فيضعها على قمة العلوم الفلسفية، أي في المرتبة الأولى بين العلوم الفلسفية، ويقرر أنه لا يدرك شيء من موضوعاتها إلا بقوة العقل المجرد، لأنها لا تتصل بالمواد أو المحسوسات[3]، وهي من العلوم الشريفة لأن موضوعها هو البحث في الذات الإلهية الذي هو نهاية ما يقصده كل إنسان. فمعرفة الله هي الهدف الحقيقي الذي يسعى ورائه الإنسان العاقل الحكيم، لأنه هو العلة الأولى لكل شيء، وفي هذا يقول العامري: «كما أنه ليس يسكن العقل الصريح إلا معرفة المبدأ القريب من الشيء دون أن يعرف المبدأ الأول على الإطلاق.. وكذا أيضاً لا تبدأ النفس القويمة في معرفة الغرض القريب للشيء دون أن تعرف الغرض البعيد على الإطلاق[4]، أي العلة الأولى.

وكما سبق للعامري وانتهى في الفصل السابق الذي دار عن الوجود الإنساني إلى أن الوجود الحقيقي هو تحقيق وجوده العقلي بأن يصير موجوداً عاقلاً ويحقق بذلك هدفه كفيلسوف من الوجود الإنساني، فهو هنا ينتهي أيضاً من بحث العلوم الفلسفية بتحقيق غرض الفلسفة وهو معرفة الله، وهذا الهدف هو الذي سبق أن قدمه من قبل الكندي عندما حدد الفلسفة بقوله: إن الفلسفة هي التشبيه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان[5].. وإن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية آنياتها ومائتيها وعللها بقدر طاقة الإنسان[6].

---

(1) المرجع السابق ص 88.
(2) العامري: الأمد ص 76.
(3) العامري: الاعلام ص 89.
(4) العامري: شذرات ص 481.
(5) الكندي: رسالة الحدود ـ ضمن المصطلح الفلسفي ص 197.
(6) المرجع السابق ص 198

أما علم المنطق الذي هو آلة العلوم الفلسفية، فهو أيضاً علم هام للإنسان، وأهمية تظهر في كونه آداة وآلة العقل الذي يعصمه من الوقوع في الزلل، وبه يستكمل العقل مقدرته على التمييز بين الحق والباطل، وبين الخير والشر[1]، وبواسطته تستفاد وتتحقق تلك اللذة العقلية التي يجدها الباحث عندما يشعر بالطمأنينة بعد وصوله إلى الحقيقة، ويقترب العامري بهذا التعريف من التعريف الذي قدمه الفارابي للمنطق لبيان فائدته عندما قال: «فصناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المقولات»[2]، فالمنطق صناعة عقلية، «هذه الصناعة هي التي بها يوقف على الاعتقاد الحق أيما هو، وعلى الاعتقاد الباطل أيما هو»[3].

ب ـ العلوم الدينية[4]

يذهب العامري إلى أن هذه العلوم هي أشرف العلوم كلها منزلة، وأعلاها مرتبة، وأرفعها درجة. ويحدد ثلاثة أسباب لهذا:

السبب الأول: أن ثمرة العلوم كلها هي الوصول إلى الخير، ولا خير للعبد أفضل من التقرب إلى الله والاخلاص له، وذلك الجهد في طلب رضاه يتم عن طريق معرفة دينه الحق.

السبب الثاني: أن العلوم الدينية لا تهدف إلى مصلحة الأفراد فقط، بل إلى مصلحة الجماعات، فلم يوضع دين من الأديان للنفع الخاص والفائدة الجزئية، بل يقصد بها المصلحة الكلية والحاجة إلى ما يعم الخلائق جدواه[5].

والسبب الثالث: أن العلوم غير الدينية إذا كانت تقوم على العقل فالعلوم الدينية تقوم على أساس أكثر يقيناً وهي الوحي الذي لا يعرض الشك عليه، ولا

---

(1) العامري: الاعلام ص 95، وأيضاً التوحيدي: المقابسات، تحقيق توفيق حسين ص 121.
(2) الفارابي: احصاء العلوم ص 53.
(3) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة ص 227.
(4) ما يقصده العامري من العلوم الدينية هي العلوم التي نشأت حول الدين وكان مصدرها الإنسان وهي تختلف عن المعرفة الإلهية والتي هي الدين ذاته ويوحى بها إلى النبي.
(5) العامري: الاعلام ص 101.

يجوز الغلط فيه، وقد يصير العلم الديني أساساً تبنى عليه سائر العلوم[1].

هذه هي الفوائد المجملة التي يضعها العامري للعلوم الدينية، إلا أن هناك فائدة مفصلة لكل علم من هذه العلوم الدينية، التي سبق وأن حددها بثلاث علوم بالإضافة إلى علم رابع هو آلة لهذه العلوم.

فمن علم الحديث يحدد العامري مقصوده وموضوعه بأنه هو (علم الاخبار) فهو يشمل على أخبار منقولة، أما من كتب منزلة أو من رسل وأئمة أو من الحكماء المتقدمين، أو من الأسلاف الصالحين، وأن أصحاب الحديث هم المعنيون بمعرفة التواريخ العائدة بالمنافع والمضار، وهم العارفون لرجال السلف بأنسابهم وأماكنهم.. بل هم المتحققون لما يصح من الأحاديث الدينية وما يسقم ويقوى فيه ويضعف[2]، فهذا العلم مصدر أساسي في المعرفة الدينية إلى جانب القرآن الكريم وهو من ناحية أخرى يحتوي على التراث النبوي المتمثل في أقوال الرسول ﷺ، وإذا كان هذا هو سعي رجال العلم وعليه مدار أمرهم، فمن الواجب أن نعتقد لهم فيما أكدوا من العناية أعظم الحق وأوفر الشكر وأتم الأحماد وأبلغ التقريظ[3].

ويعد هذا المديح رداً من العامري على بعض المتكلمين الذين هاجموا أصحاب الحديث، فكانت هناك خصومة فكرية بين المعتزلة وأصحاب الحديث يذكرها العامري بقوله: «إن طائفة من المتكلمين اتفقت على تهجين صناعة الحديث، ولقبوا أربابها بالحشو والطغام بل أخرجوهم من جملة العلماء[4]، وهذا ما ذكره مفكر آخر معاصر للعامري وهو أبو حاتم الرازي عندما وصفهم بأنهم حشوية فقال: «قال فيهم بعض الملحدين يروون أحاديث ثم يروون نقيضها»[5]، فكانت دعوة العامري هنا في بيان فضل علماء الحديث هو رد على ما قد وجه إليهم، فهي دعوة منه للمحافظة على حق علماء الأمة.

(1) المرجع السابق ص 102.
(2) المرجع السابق ص 113.
(3) المرجع السابق ص 109 - 110.
(4) المرجع السابق ص 111 وأيضاً:
Halkin (A.S.): The Hashwiyya'» J AOS. 1934 Vol. 54 PP. 1 - 23.
(5) أبو حاتم الرازي: كتاب الزينة ج 2 ص 367.

أما علم الفقه، فيضعه العامري في المرتبة التالية للكتاب والسنة من حيث فائدته للإنسان المسلم، ذلك أنه العلم الخاص بالرأي والقياس، ولا يتصور أن يوجد فقيه بدونهما، وهذا التصور هو تصور طبيعي ومفهوم لفيلسوف يؤمن بأهمية العقل ودوره في داخل علوم العقيدة، حيث يضع للعقل دوراً يلي النصوص الدينية ويخدمها، فلهذا فقد وضع العقل كمصدر من المصادر الأولى للمعرفة الإسلامية. فلا يعتقد بوجود دين يصلح لكل زمان ومكان دون أن يوجد العقل الذي يستطيع أن يوافق بين أحكام الدين الثابتة وبين ظروف الإنسان المتغيرة.

ولكي يؤكد العامري على دور العقل وعلم الفقه لتحقيق فائدة للإنسان، نجده يرد على بعض الاتجاهات المناهضة لهذا العلم ويحددهم ببعض الإمامية والحنابلة وهم الذين رفضوا الفقه العقلي ونسبوا أربابه إلى البدعة وقالوا: «إن الأحكام الدينية من حقها أن يتبع فيها الكتاب والسنة دون الرأي والقياس وخصوصاً في باب التحليل والتحريم»[1].

ولا يوافق العامري على هذا الرأي، لأن لعلم الفقه فائدته للدين وللإنسان، فالله تعالى «أقام للخليقة أصول الأغذية ثم هداهم لجهات تمييزها ليستخلصوا باجتهادهم خصائص الموافق منها، كذا أيضاً شرع لهم في أمر دينهم أصولاً جامعة ووهب لهم العقول الصحيحة في رد الفروع إليها»[2].

أما عن الكلام، فيرى العامري، أنه من العلوم ذات الفائدة للدين وللإنسان معاً فإن للجدليين سعياً مشكوراً في نصرة الحق وتأييد الدين[3]، فهي علوم تدافع عن صحة العقيدة الإسلامية دفاعاً لا يقل عن قوة السلاح، بل إن حاجة الدين إلى تأييد الفكرة وتأييد الكلمة تعد أمس من حاجته إلى تأييده بقوة السلاح، هذا بالنسبة للدين، أما بالنسبة للإنسان فلهذه العلوم أيضاً فائدة، فهي تحدد له أصول الدين وكيفية معرفتها والاستدلال عليها وتأكيدها عقلياً مثل التأكيد على وجود الله ووحدانيته ومعرفة الرسل والبعث، وهي علوم هامة للمسلم ولغير المسلم «لأنها

---

(1) العامري: الاعلام ص 113 وأيضاً:

Watt (M.): Islamic - Philosophy and Theology - Islamic Surveys I, Edinburgh, 1962, PP. 52. ff.

(2) العامري: المرجع السابق ص 116.

(3) العامري: الأمد على الأبد ص 77.

صناعة تستعمل مع الذمي كما تستعمل مع الملي وبها يصير الإنسان داخلاً في جملة الخاصة الذين هم ينون أمرهم بين نفي الشيء وإثباته على البصيرة»[1].

أما علوم اللغة، فالمقصود بها علوم النحوَ والصرف والعروض والقافية، وتعد هذه العلوم بمثابة الآلة التي تخدم العلوم الدينية ولها بذلك فضيلة التسهيل والتيسير في خدمة العلوم الدينية.

4 ـ التوفيق بين العلوم الدينية والعلوم الفلسفية

وإذا كان للعلوم فائدة في نظر العامري سواء كانت علوماً دينية أو علوماً فلسفية، فإن الجمع بين هذين العلمين يحقق أكبر الفائدة للإنسان، ومن أجل تحقيق هذه الفائدة المضاعفة يلجأ العامري إلى التقريب بين الفلسفة والدين، وهو في هذا يعبر عن السمة التي سادت عصره والتي انتهجها الفلاسفة السابقون عليه، وهي محاولتهم للتقريب بين الفلسفة والدين، فكانت محاولة العامري إذن هي إتباع ما كان معروفاً وسائداً في عصره، بل ما كان هو هدف فلاسفة هذا الزمن.

ولكي يحقق العامري هذا التقريب أو التوفيق يحاول بداية أن يؤكد على دعوة الدين لأهمية العلم مؤيداً ذلك من القرآن الكريم ومن أقوال الرسول عليه الصلاة والسلام ومن أقوال الصحابة، فيذهب إلى أن العلم والمعرفة دعوة دينية نادى بها القرآن كما جاء في قوله تعالى: **﴿فبشر عبادِ * الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾** (سورة الزمر: آية 17 - 18) وكما جاء في قوله عليه الصلاة والسلام أنه قال: «العلم كثير فخذوا من كل شيء أحسنه» ويحكى عن الإمام علي ـ كرّم الله وجهه ـ قوله: قيمة كل امرىء بما يحسنه والمرء عدو لما جهله[2]، فالمعرفة دعوة دينية ومن أجل هذا خلق الله الإنسان محباً للعلوم، فكانت من أعظم مواهب الله تعالى لعباده أن خلقهم من أنفسهم محبين للعلم[3]، فإذا كان هذا هو الحال فلا حرجَ على الإنسان من المعرفة، بل إن في التعلم استجابة لنداء الدين.

وهذا الترحيب من الدين بالسعي إلى المعرفة بغض النظر عن مصدرها هو

---

(1) . العامري: الاعلام ص 112 وأيضاً:
Watt (M.): Islamic - Philosophy and Theology Pa'rt 2,3,5.

(2) العامري: الأمد ص 59.

(3) العامري: الاعلام ص 86.

استجابة لقوله عليه الصلاة والسلام: «اطلبوا العلم ولو في الصين» وما هو أشاد به العامري بقوله: اقبل النصيحة من حيث أتتك[1]، ويرى أن هذا الحديث هو ردٌّ على بعض الفقهاء الذين رفضوا العلوم الفلسفية نظراً لأن مصدرها قوماً من الوثنيين، ولكن هذا الموقف لم يقفه كل المسلمين بل إن: الألباء من أهل الإسلام قد سعدوا.. لنقل الكتب المنسوبة إلى ذوي الشهرة من حكماء الروم وحكماء الفرس وحكماء الهند وحكماء اليونان، واستقصوا تأمل معانيها وحلوا مواقع الشبه منها[2].

ولما كانت الفلسفة في عصر العامري توازي العلم بمعناه الواسع، كان حرصه على تأكيد ضرورة المعرفة والعلم بأن يدافع عن الفلسفة ضد بعض الاتجاهات غير العقلانية التي ظهرت في عصره وزعمت أن العلوم الفلسفية مضادة للعلوم الدينية، وأن من مال إليها وعنى بدراستها فقد خسر الدنيا والدين[3].

ويمثل هذه الاتجاهات غير العقلانية طائفتين، احداها لبعض العامة والثانية لبعض رجال الدين، فالفلسفة على الرغم من كونها في نهاية الرفعة ومحلها بين المعارف على غاية العلو، فإن طبقات العوام قد أعرضوا عنها وكرهوا الإصغاء إليها، وشاركهم رجال الدين وقالوا عنها إنها ليست إلا ألفاظاً هائلة وألقاباً مزخرفة زينت بمعان ملفقة لينخدع بها الجاهل الغر، ويولع بها المتطرف الغمر وليس الأمر كذلك، بل توجد أصولها وفروعها عقائد موافقة للعقل الصريح، ومؤيدة بالبرهان الصحيح حسب ما توجد العلوم الملية[5].

وفي موضع آخر يشير العامري إلى العامة موضحاً سبب موقفهم من الفلسفة قائلاً: وما أشربت دهائهم من البغض للحكمة والتعصب على أهل البصيرة، وكان هذا التعصب ضد الفلسفة صادراً عن بعض الرجال في ذلك العصر، فكانوا يهاجمون الفلسفة وقد سجل التوحيدي مناقشة بين أحد رجال الدين وبين أحد المتفلسفين من إخوان الصفا وضح لنا من خلال هذه المناقشة الجو العام لهذا

(1) العامري: السعادة ص 166.
(2) العامري: الاعلام ص 182.
(3) المرجع السابق ص 86 ,87.
(4) العامري: الاعلام بمناقب الإسلام ص 74.
(5) المرجع السابق ص 87.

العصر[1]، فنرى رجل الدين يتشكك في عقيدة كل من اشتغل بالفلسفة ويتهم كل من دعا إلى التوفيق بينها وبين الدين بأن هذه الدعوة هي ستاراً للكيد للإسلام.

وقد عاش العامري في هذا العصر واتهم بالكفر بناء على اشتغاله بالفلسفة كما اتهم غيره من فلاسفة ذلك العصر، وليس من قبيل الصدفة أن اللقب الذي أطلقه عليه خصومه في معرض الحكم عليه بالكفر هو لقب (صاحب الفلسفة) أو (صاحب الفلاسفة)[2].

وهذا العصر يصفه العامري بأنه العصر الذي عظم البلوى فيه، ويمكن لأغبى الطغام على ذوي الحكم والأحلام ويوهم أن الملة الحنيفية مضادة لما جنح إليه أهل الحذق والبصيرة، من التفكر في ملكوت السموات والأرض، والتدبر لصنوف آيات الله في الخلق؛ وأن من مال إلى تعرف شيء من آثار الحكمة، أو استعمل أدب الله سبحانه في حسن الروية فقد تدنس بالخلاعة والعناد، واتسم بالزندقة والإلحاد، كأن الدين الحقيقي عندهم مقترن بالسفه والغباوة[3]. وهذا الرأي الخاطىء هو رأي المعاندين للفلسفة كما يحددهم العامري ويصفهم، وهم يمقتون الفلسفة على الرغم من أنها أعم العلوم وصناعة الصناعات[4]، بل إن من استخف بالحكمة أهلك دينه[5].

ولما كانت هذه هي قيمة الفلسفة ـ في نظر العامري ـ فكان كل من حاول هدمها فهو يهدم الأساس العلمي والثقافي الذي تقوم عليه حضارة أو دين، فيؤدي

---

(1) التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة ج 2 ص 34.

(2) انظر مقدمة كتاب الاعلام ص 19، وياقوت الحموي: معجم الأدباء، تحقيق أحمد فريد رفاعي ج 1 ص 411، مكتبة عيسى الحلبي، القاهرة سنة 1936 وعن موقف أهل السنة من الفلسفة انظر جولد تسيهر (موقف أهل السنة القدماء وبازاء علوم الأوائل) ترجمة عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) ص 123 - 172 ـ الكويت ـ وكالة المطبوعات ـ بيروت دار القلم سنة 1980.
Halkin·(A.S): «The Hashwiyya» JAOS 1934 Vol 54 PP. 1 - 23.

(3) العامري: رسالة القول في الابصار والمبصر ص 412.

(4) التوحيدي: المقابسات ـ مقابسة 41 تحقيق السندوبي ص 204، تحقيق توفيق حسن ص 172، وإلى هذا المعنى يشير الفارابي بقوله: «إن الفلسفة هي أقدم العلوم كلها وسائر العلوم الأخرى الرئيسية هي تحت رئاسة هذا العلم»، انظر تحصيل السعادة تحقيق جعفر آل ياسين ص 88، دار الأندلس بيروت 1983.

(5) العامري: شذرات ص 495.

هذا الموقف المتعنت من رجال الدين ضد الفلسفة إلى الإضرار بالدين ذاته، ولذا يصف العامري فعلهم بقوله: «إن هذه الطوائف قد بلغوا من عظيم ضررهم وظاهر آفاتهم إلى أن صيروا العلوم سبة لدى الدهاء وإصابة الحكمة نقيصة عند الرؤساء.. بل صيروا الإسلام ـ على شرفه وقوة أركانه ـ عرضة لطعن الطاعنين وهدفاً لثلب الملحدين»[1].

ولكن لماذا تعرضت الفلسفة إلى هجوم بعض رجال الدين؟ وهل كل العلوم الفلسفية مكروهة عندهم أم أن رفضهم كان بناء على علم واحد فيها؟ خاصة أن الفلسفة كان يقصد بها في عصره كل العلوم.

لكي يجيب العامري على هذا التساؤل يأخذ في استعراض العلوم الفلسفية وبيان موقف الدين من كل علم منها، فعن العلوم الرياضية يذكر أنها صناعة.. قد علم أنه ليس بينها وبين العلوم الملية عناد ولا مضادة[2]، وكذلك العلوم الطبيعية فهي صناعة.. من المحال أن يكون بينها وبين العلوم الملية عناد أو مضادة[3]، فلم يبق من العلوم الفلسفية إلا العلوم الإلهية، فهي سبب هجوم بعض رجال الدين على الفلسفة.

ولكي يحل العامري هذا الإشكال يحاول التقريب بين الدين والفلسفة بأن يثبت أن هذه العلوم الإلهية لا تخالف العقيدة، بل إنها من العلوم الخادمة لها، فيرى أن البحث في الإلهيات توجد أصولها وفروعها عقائد موافقة للعقل الصريح، ومؤيدة بالبرهان الصحيح حسب ما توجبه العلوم الملية.. ومعلوم أن الذي حققه البرهان وأوجبه العقل لن يكون بينه وبين ما يوجبه الدين الحق مدافعة ولا عناد[4]، فكل من الدين والفلسفة يحتاج إلى العقل، ويقدم حقائق لا يمكن أن تتعارض مع العقل صراحة، بل إن العلوم الدينية تقوم على أسس عقلية، وفي هذا يقول العامري: «إن العلوم الدينية كلها.. مفتنة إلى أقسام أربعة وهي: الاعتقادات والعبادات والمعاملات والمزاجر، وأن مائيتها ـ أي حقيقتها ـ أيضاً عقلية»[5].

---

(1) العامري: الابصار والمبصر ص 412.
(2) العامري: الاعلام ص 87.
(3) المرجع السابق ص 89.
(4) المرجع السابق ص 83.
(5) المرجع السابق ص 102.

وهذا الموقف التوفيقي هو ما حاوله الكثيرون قبل العامري، فعلى سبيل المثال نجد الكندي يأخذ بهذا الاتجاه فيقول: إن في الفلسفة علم الروبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع.. واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه(1)، وفي موضوع آخر يرى: أن الفلسفة ليست ضد الشريعة وأن الدين ليس ضد الفلسفة، بل كلاهما يسعى إلى الحقيقة، الفيلسوف بجهد مكتسب، والنبي بإرادة مرسلة(2).

وأخذ بهذا الاتجاه أيضاً أحد تلاميذ الكندي وهو أبو زيد البلخي، وهو أستاذ للعامري، بل لا يذكر للعامري أستاذاً غيره، فيقول: إن الشريعة هي الفلسفة الكبرى، ولا يكون الرجل متفلسفاً حتى يكون متعبداً، وهو نفس الاتجاه الذي أخذ به إخوان الصفا عندما رأوا أن العلوم الحكمية والشريعة النبوية كلاهما أمران إلهيان، يتفقان في الغرض المقصود منهما الذي هو الأصل، ويختلفان في الفروع(3)، وهو أيضاً ما سيصرح به الفارابي بقوله: «فإن كانت الملة تابعة للفلسفة التي كملت بعد أن تميزت الصنائع القياسية كلها بعضها عن بعض على الجهة والترتب كانت ملة صحيحة غاية الجودة(4).

وإن كانت هناك اتجاهات أخرى ترى استحالة هذا التوفيق، وهو ما ذهبت إليه مدرسة أبي سليمان السجستاني، الذي أعلن استنكاره لهذا، ويذكر التوحيدي بأنه قد سخر من محاولة إخوان الصفا للتوفيق بين الفلسفة والدين، وبين أن الشريعة مأخوذة من الله عن طريق الوحي ولا بد من التسليم الداعي لها، وأما الفلسفة فإنها تختلف اختلافاً تاماً عن الشريعة من حيث المنهج والموضوعات التي تبحثها(5)، فمن أراد أن يتفلسف فيجب عليه أن يعرض بنظره عن الديانات، ومن اختار التدين فيجب أن

---

(1) الكندي: رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ضمن رسائل فلسفية ج 1 ص 14 وانظر أيضاً هذا الاتجاه التوفيقي عند الكندي في (مذاهب فلاسفة المشرق)، د.عاطف العراقي ص 35 - 78، دار المعارف مصر سنة 1983 وأيضاً:
Ivery: AL Kindi's Metaphysics, Univer. of New York Press, 1974, P.121.

(2) الكندي: الرسائل ج 1 رسالة بعنوان (كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة) ص 373.

(3) اخوان الصفا: الرسائل ج 3 الرسالة 28 ص 48.

(4) الفارابي: كتاب الحروف ص 53.

(5) التوحيدي: الامتاع والمؤانسة ج 2 ص 4.

يعرض بصاحبه عن الفلسفة، أما من زعموا أن الفلسفة مواطئة للشريعة والشريعة موافقة للفلسفة ولا فرق بين قول القائل قال النبي وقال الحكيم، فقد أخطأ[1].

وبعد أن يحدد العامري الاتفاق بين الفلسفة والدين من حيث الموضوعات التي يتعرض لها كل منهما، يحدد وجهاً آخر للاتفاق وهي مرتبة اليقين في أحكام كل منهما، فإذا كانت حقائق الدين تعد حقائق يقينية أبدية ثابتة لأن مصدرها هو الله تعالى وقائلها هو الرسول الكريم الذي لا ينطق عن الهوى، إذ هو إلا وحي يوحى إليه، كذلك العلوم الإلهية من الفلسفة تمتاز بهذا اليقين لأنها: «لا تعطيك في موضع الشك اليقين، ولا في موضع الظن العلم، ولكنها تعطيك في كل شيء ما هو خاصته وحقيقته إن شكاً فشك وإن يقيناً فيقين»[2].

وهذا العلم الإلهي غير متوفر لكثيرين، بل متاح فقط لقلة من البشر، مثله في ذلك مثل الأنبياء، فإذا كانت رتبة الأنبياء والرسل هي مرتبة لا تتوافر لكل البشر، بل لا توجد لأقل القليل منهم، فكذلك مرتبة الفيلسوف والحكيم لا توجد إلا لأقل القليل منهم، لأن لفظ الحكيم يجب ألا يطلق على أي إنسان، لأن الحكمة الإلهية مرتبة متقدمة من المعرفة لا يصل إليها أي إنسان، والحكيم في نظره فقط هو من يجيد الحكمة الإلهية، وله معرفة بالعلوم الإلهية.

هذه النظرة للفيلسوف التي ارتآها العامري هي نفس التصور الذي قدمه قبله الكندي، عندما عرف الفلسفة في إحدى تعريفاتها بأنها هي التشبيه بأفعال الله تعالى، بقدر طاقة الإنسان[3]، أو أنها علم الأشياء الأبدية الكلية انياتها ومائيتها وعللها بقدر طاقة الإنسان[4].

ولكي يؤكد العامري على اختصاص الفيلسوف أو الحكيم ووصفه بذلك بناء على معرفته للعلوم الإلهية، يذكر قولاً لأفلاطون يحدد فيه أهمية هذا العلم الإلهي في المعرفة، فيقول: «إن من الحكايات المشهورة عن أفلاطون أنه كان يقول

---

(1) المرجع السابق ج 2 ص 23.

(2) التوحيدي: المقابسات، مقابسة 41 ـ تحقيق السندوبي ص 204، تحقيق توفيق حسين ص 172.

(3) الكندي: الحدود ص 197.

(4) المرجع السابق ص 198.

لأصحابه: إنكم إن عرفتم كل شيء فلا تحسبوا أنكم عرفتم شيئاً ما لم تعرفوا الله عز وجل[1].

فالحكيم أو الفيلسوف عند العامري هو فقط الذي له علم ومعرفة بالإلهيات، فيثبت وجود الله تعالى ويؤمن بالثواب الأبدي بعد الموت، ولذا فمن لا يدلي برأي في هذين الموضوعين يجب إخراجه من طائفة الفلاسفة، ويطبق العامري هذا على المفكرين فينفي الحكمة عن شخصيتين مشهورتين هما جالينوس وأبو بكر الرازي.

فيذهب العامري إلى أن جالينوس على الرغم من كونه طبيباً مشهوراً إلا أنه قد تشكك في المسائل الإلهية، وتوقف عن الإفصاح فيها وتوقف عن الإجابة عن مسألة قدم العالم وحدوثه، وفي قوله بالمعاد هل هو حق أو باطل، وفي قوله في النفس، ولذا فقد قال له أهل زمانه: عليك بالمراهم والمسهلات، فإن الحكمة الإلهية أدق مأخذاً من أن يقف عليها من يتريب في معالمها[2].

والشخصية الثانية التي يخرجها العامري من الفلاسفة هو أبو بكر الرازي الذي يقول عنه: «والعجب من أهل زماننا أنهم متى رأوا إنساناً قرأ كتاب أقليدس وضبط أصول المنطق وصفوه بالحكمة وإن خلواً من العلوم الإلهية حتى إنهم ينسبون محمد ابن الرازي لمهارته في الطب إليها[3].

ولكن هذا الرأي من العامري فيه إجحاف شديد لمكانة الرازي، لأنه بالفعل يعد أحد فلاسفة الإسلام الكبار، ولكن ما دفع العامري إلى إنكار حقه وإخراجه من زمرة الحكماء أنه قال بأمور إلهية مستغربة ولا ترضيه مثل قوله بالقدماء الخمسة[4].

ومرتبة الفيلسوف ـ كما يحددها العامري ـ تعد في نظره مرتبة متقدمة للمعرفة الإنسانية لا يصل إليها أي إنسان بل لا بد أن يبلغ المعرفة التامة بالعلوم الإلهية حتى يسمى صاحبها فيلسوفاً، ويشيد العامري هنا بشخصية أستاذه البلخي الذي لم يستطع أن ينسب نفسه إلى الفلسفة تواضعاً، فيقول عنه: «لقد كان شيخنا أبو زيد أحمد بن سهل البلخي مع توسعه في أصناف المعارف واستقامة طريقته في

---

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 86.

(2) العامري: المرجع السابق ص 74.

(3) المرجع السابق ص 75.

(4) أبو بكر الرازي: رسائل الرازي ـ جمع بول كراوس ص 191 ج 1 القاهرة سنة 1939.

أبواب الدين متى نسبه أحد من موقريه إلى الحكمة يقول: لهفي على زمان ينسب فيه ناقص مثلي إلى الحكمة، وكأنهم لم يسمعوا قوله تعالى: ﴿**يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذّكر إلا أولوا الألباب**﴾ (سورة البقرة: آية 269).. وهذا حال أستاذه يعقوب بن اسحاق الكندي»[1]، فإذا تحققت هذه المعرفة للإنسان ارتفع بها إلى مصاف الملائكة والأنبياء، فبهذه المعرفة الإلهية يرتقي الإنسان، ومن «طبائع البهيمية إلى رونق الحكمة من العالم السفلي إلى العالم العلوي»[2].

ولكن هل يكفي العلم والمعرفة وحدهما لتحقيق الفائدة والنفع للإنسان؟ يجيب العامري على هذا بأن العلم وحده لا يفيد إفادة مطلقة بل لا بد من الجمع بين العلم والعمل أو ما يعرف به عمل الفيلسوف وهو علم الحق وعمل الحق.

خامساً: غرض المعرفة هو العمل[3]

بعد أن يؤكد العامري على فائدة العلوم بشقيها الديني والفلسفي للإنسان، يرى أن العلم وحده لا يكفي لتحقيق الفائدة المرجوة منه، بل الفائدة تكمن عندما يكتمل هذا العلم بالعمل، أو عندما يتحول هذا العلم إلى عمل.

1 ـ جوهر الإنسان هو علم وعمل

يذهب العامري إلى أن الجوهر الحقيقي للإنسان يكتمل بالعلم والعمل، فيقول: «العقل المختص بالجوهر الإنسي هو أن يعرف الحق ويعمل بما يوافق الحق»[4]، وهذا القول هو نفسه التعريف الذي وضعه من قبل للفلسفة أو الحكمة ولذا فهو يشير في موضع آخر إلى أن الإنسان في معارفه «التي يترقى في درجاتها ليجد لنفسه قنية ليست كسائر القنيات وهيئة ليست كجميع الهيئات، أعني الحكمة التي هي علم الحق والعمل بالحق، فيجول (الإنسان) طالباً لبقائها ناظراً

---

(1) العامري: الأمد ص 186.
(2) المرجع السابق ص 93.
(3) عالج العامري الصلة بين العلم والعمل في أحد كتبه المفقودة وهو الإتمام لفضائل الأنام، إذ يقول في كتابه الاعلام: إن العلم مفتتح ما يحتاج إلى معرفته... وهذا باب قد استقصينا القول فيه في كتاب: «الإتمام لفضائل الأنام» ـ الاعلام 79.
(4) العامري: الاعلام ص 73، وأيضاً التقرير لأوجه التقدير ص 306.

وباحثاً عن حقيقة ذلك[1].

2 ـ نقد من يفصل العلم عن العمل

ولما كان العامري حريصاً على أن يجمع الإنسان بين العلم والعمل، فقد دفعه ذلك لنقد طائفة من الفلاسفة وأخرى من المتكلمين[2] فقد فصلت هاتان الطائفتان بين العلم والعمل وادعوا أن: «المبرز في العلوم لن يلزمه شيء من وظائف العبودية غير الهداية للخليقة، وأن العاقل منا ليس يلزمه اقتباس العلم ليتوصل به إلى الأعمال الصالحة، بل يلزمه ذلك ليسلم به عن وحشة الجهالة؛ فإنها في ذاتها قبيحة مظلمة، كما أن ضدها في نفسه حسن ملذ[3].

ويشير العامري في هذا القول إلى طائفة من فلاسفة الأفلاطونية المحدثة الذين كانوا يعظمون من شأن العقل المجرد والعلم النظري ويضعونه في مرتبة تعلو فوق العمل، كما كان هذا الاتجاه الذي يقلل من قيمة العمل هو الاتجاه العام السائد لدى فلاسفة اليونان الذين اعتبروا أن الحكمة والمعرفة فقط هي الجديرة بشغل الإنسان الراقي ولذا فكان هو وظيفة الطبقة الارستقراطية. أما العمل فيترك للطبقة الدنيا من الشعب[4].

وقد ذهب أفلاطون في تصوره للمدينة الفاضلة إلى وضع مجتمع طبقي حدد فيه طبقات الشعب فوضع الحكماء في أعلى مرتبة ووضع العمال أي العبيد في أدنى مرتبة، ذلك لأن الحكماء يهتمون بالعلم ويكفيهم ذلك، والعبيد لا يجيدون إلا العمل فقط وتفضيل النظر على العمل هو ما أشار إليه أيضاً أرسطو عندما تكلم عن أهمية الفضيلة العقلية وتفوقها على كل فضيلة أخرى عملية[5].

---

(1) العامري: شذرات ص 519, 520 نقلاً عن التوحيدي في الامتاع والمؤانسة ج 3 ص 95, 96 وأيضاً المقابسات ص 116- 117.

(2) المقصود بهذه الطائفة من المتكلمين هم الشيعة الإسماعيلية التي عرفت باسم الباطنية: Hodgson (M.G.S) «Batiniyya» Encycleopedia of Islam. (New edition).

(3) العامري: الاعلام ص 77 - 78.

(4) مرفت عزت بالي: النزعة الصوفية في فلسفة أفلوطين ص 336، رسالة دكتوراه آداب القاهرة سنة 1982.

(5) أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس ـ الباب الثامن ـ تحقيق بارتلمي سنتهلير ترجمة أحمد لطفي السيد مطبعة دار الكتب المصرية سنة 1914.

وهذا الاتجاه العام الذي ساد اليونان من تفضيل العلم عن العمل يذكره عنهم الجاحظ عندما وصفهم بأنهم كانوا أصحاب حكمة ولم يكونوا فعلة، يصورون الآلة ولا يخرطون الآداة، ويصوغون المقالات ولا يحسنون العمل بها.. ويرغبون في العلم ويرغبون في العمل[1].

أما الباطنية من الشيعة فقط أسقطوا العمل أيضاً، عندما قالوا إنهم وصلوا إلى مرتبة من العلم والإيمان سقطت معه التكاليف الشرعية، فالعلم عندهم بأصول الدين، أو كما يقولون بأسراره، قد أغناهم عن العمل، لأن المقصود من أعمال الجوارح تنبيه القلب لينهض لطلب العلم، فإذا ناله.. فيسقط عنه تكليف الجوارح[2].

ويرفض العامري هذه الطوائف التي تترك العمل وتكتفي بالعلم فقط، وينقدهم قائلاً: «إن كل من آثر لنفسه هذه العقيدة فقد ارتكب خطأً فاحشاً، فإن العلم مبدأ للعمل، والعمل تمام العلم، ولا يرغب في العلوم الفاضلة إلا من أجل الأعمال الصالحة»[3].

أما الاكتفاء بالعلم دون العمل، فيعده العامري مخالفاً للمصلحة ولطبيعة الإنسان لأن طبيعته مزودة بقدرتين: قدرة تحصيل العلم، وقدرة تقديم العمل، ولا يمكن الاكتفاء بأحدهما عن الأخرى، لأن «العمل لا يشرف إلا بعلم ما.. والعلم ليس مما يصفو لأحد بغير عمل»[4]، والاكتفاء بأحدهما سيؤدي إلى الإخلال بنظام العالم وبخير الإنسان، لأن القدرة النظرية لا تكفي وحدها لسد حاجات الإنسان وبالتالي ترك العمل ـ كما يقول ـ سيخل في عمارة البلاد وسياسة العباد، كما أن ترك العلم والاكتفاء بالعمل فقط سيؤدي إلى تفويض الأعمال الصالحة بأسرها إلى ذوي الجهل والغباوة.

---

(1) الجاحظ: مناقب الترك ـ ضمن رسائل الجاحظ ج 1 ص 69 ـ تحقيق عبد السلام هارون ـ الخانجي القاهرة سنة 1964.

(2) الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي ص 47، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة سنة 1964 ـ الشهرستاني ـ الملل والنحل ج 1 ص 333، البغدادي: الفرق بين الفرق ص 265 د.النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج 2 ص 384، سنة 1965.

(3) العامري: الاعلام ص 75.

(4) العامري: شذرات ص 512.

وواضح هنا أن العامري يرفض مبدأ (العلم لذاته) أو (العلم للعلم) فالعلم إنما يطلب من أجل العمل وتحقيق الخير للإنسان، ويشير العامري إلى أنه قد أفاض في شرح هذه المسألة في أهمية الجمع بين العلم والعمل في كتابه «الإتمام لفضائل الأنام»، وهو من كتبه المفقودة.

3 ـ فائدة الجمع بين العلم والعمل للإنسان

يحقق الإنسان فائدة من الجمع بين العلم والعمل وهذا العلم لا يقف عند حد علم واحد بل يشمل كل العلوم، التجريبية والحكمية، فالعلم التجريبي لا يكاد يصفو إلا بالعمل الصائب، بل لا يصح له الحكم بما يباشره منه إلا باكتساب الهيئة الفاضلة بالعادات الجميلة[1]، وأيضاً العلوم الحكمية لا بد أن تتصل وترتبط بالعمل، ذلك لأن «القصد الأول من مقتنيها يكون متجهاً إلى استصلاح القوة الاختيارية لتصير أفعاله مؤداة بحسب الفضيلة ومعارفه معتقدة بحسب الحقيقة»[2].

وبالجمع بين العلم والعمل يتحقق جوهر الإنسان الحقيقي الذي هو في نظره يكون فيلسوفاً، وهو الإنسان الكامل في تصوره الذي يعد من بين أفراد البشر هو «أغزرهم عرفاناً للحق، وأقدرهم على العمل بما يوافق الحق، وأرذل الناس أنزرهم معرفة بالحق وأعجزهم عن العمل بما يوافق الحق»[3].

وهذا التحديد الذي يضعه لنا العامري في وصف الإنسان الكامل يذكرنا بما سبق أن قاله الكندي عندما حدد الفلسفة والحكمة وفائدتها للإنسان، قائلاً: «إنها أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة وهي علم الأشياء بقدر طاقة الإنسان، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق»[4]، فالمعرفة ليست نظرية فقط.بل هي نظرية وعملية. فهي علم وعمل.

ولكن أيهما يكون أسبق من الآخر العلم أم العمل؟

---

(1) العامري: المرجع السابق نفس الصفحة، والربط بين العلم والعمل جاء بتأثير رواقي، فيذهب الرواقيون إلى جعل العمل غاية الفلسفة ـ انظر:
Hicks (M.A): stois and Epicurean, London 1910, PP. 153 - 203.

(2) العامري: الأمد ص 91.

(3) العامري: الاعلام ص 77.

(4) الكندي: رسالة في الفلسفة الأولى ج 1 ص 97،
(Alfred L.) Ivery: Al Kindi's Metaphysics, P.118.

يرى العامري ضرورة أن يسبق العلم العمل، لأن العلم هو الذي يحدد شروط وأسس العمل السليمة، ولذا فهو يقول: إن «العلم الصحيح أبلغ في إصلاح العمل السديد من الاعتبار بالعكس»[1]، فعندما يسبق العلم العمل، يتم القيام بالعمل على قواعده الصحيحة التي تؤدي إلى خير الإنسان. ومن هنا كان حرصه على التأكيد على العلاقة الوثيقة بين العلم والعمل أو بين النظرية والتطبيق. فالمعرفة الصحيحة هي التي تمكن الإنسان من أعماله النافعة.

ويقسم العامري الأعمال النافعة للإنسان إلى ثلاثة أقسام: الأول: أعمال خاصة كفرد وحده والمقصود بها الجانب الأخلاقي في الإنسان، وفي هذا الجانب يعمل الإنسان على سيادة عقله على شهواته وانفعالاته، والقسم الثاني: أعمال تفيد الإنسان بكونه عضواً في مجتمع، وتتعلق هذه الأعمال بتنظيم علاقاته بمجتمعه الصغير أي بأسرته. والقسم الثالث: هي أعمال نافعة للإنسان العام أي للناس كجماعة تكون المجتمع، وتتعلق هذه الأعمال بتدبير الدول أي السياسة ونظام الحكم.

ونلاحظ من هذا التقسيم الذي يضعه العامري لأنواع الأعمال النافعة للإنسان أنه هو نفس التقسيم الذي يضعه الفلاسفة للقسم العملي للفلسفة، وهو تقسيمها إلى أخلاق وتدبير منزل وسياسة، وتأكيد العامري على هذا الجانب العملي من الفلسفة بالإضافة إلى تأكيده على العلوم النظرية أو المعرفة النظرية الممثلة للجانب النظري للفلسفة هو تأكيد من العامري لقيمة الفلسفة لحياة الإنسان بشقيها العلمي (النظري) والعملي. وكان هذا منتظراً من فيلسوف واجهه مثل ما لقاه في هذا العصر من انتقاد الفلسفة فحاول أن يرد عليها العامري في بحثه للجانب المعرفي للإنسان.

وعند الانتهاء من توضيح موقف العامري من العلم والعمل، أمكننا أن نمهد لفصلين تاليين، أحدهما يتناول العلم والثاني يتناول العمل، فبالعلم يعرف الله، ويعلم نظام العالم ويعلم طرق العناية به أولاً كأحد موجودات العالم وثانياً كأفضل موجودات العالم وهذا سنعرض له في الفصل التالي مباشرة، أما الفصل الرابع فسنعرض فيه لعمل الإنسان أي فعله وحدود هذا الفعل مع وجود القدرة الإلهية والعلم الإلهي السابق.

(1) العامري: شذرات ص 478.

الفصل الثالث

علاقة الله تعالى بالإنسان عند العامري

تمهيد

يبحث العامري في هذا الفصل أولى علاقات الإنسان وهي علاقته بالله سبحانه وتعالى، وهي علاقة تقوم على طرفين أحدهما الله، والطرف الآخر الإنسان، وما بينهما من علاقة خلق وخير من جهة الله، وطاعة وعبادة من جهة الإنسان.

لذا كانت علاقة الإنسان بالله ينظر إليها العامري من جهتين، طريق هابط من الله للإنسان وطريق صاعد من الإنسان إلى الله، الأول يبين تصوره للعناية الإلهية والخير الإلهي الذي يحيط بالإنسان والعالم، والثاني سلوك الإنسان من أجل تحقيق هذا الخير وتمتعه به.

وصور العناية الإلهية متعددة، وهي تحيط بالإنسان ولها صور عامة وأخرى خاصة، تمثل العام منها ما يوجد في العالم من نظام وعناية كونية، سواء كانت بالإنسان أو بغيره من الموجودات، أما الصور الخاصة بالإنسان وحده فهي المتمثلة في الدين أي الشريعة التي يضعها الله للإنسان لتحدد له سلوكه وفكره لكي يصل إلى خيره.

أولاً: إثبات وجود الله تعالى

يهدف العامري من إثبات وجود الله تعالى إلى إثبات وجود العناية الإلهية، فهو في تدليله على وجود الله يرد على أصحاب الطبائع وأصحاب المذاهب المادية، الذين رأوا أن الطبيعة هي خالقة نفسها، وبالتالي ليس هناك إله أوجد الطبيعة على نظام أو عناية، بل كل شيء نتج عن اتفاق ومصادفة.

ولذا كان بحثه في وجود الله هو أولى خطواته لإثبات العناية الإلهية[1]، كما كان يهدف من وراء ذلك أيضاً إثبات مصدر الخير المطلق في الوجود، الذي يمنح موجودات العالم خيرها، فالله هو السبب لنظام الأشياء الموجودة ولترتيبها، وهذا القول استفاده من شرح ثامسطيوس لمقالة حرف اللام مما يدل على أن العامري قد عرف الفلسفة اليونانية إما من مصادرها الأصلية، أو من خلال الشروط الوسيطة.

ويلجأ العامري إلى طريقين لإثبات وجود الله، الطريق الأول، ويسمى الطريق الوجودي، أو الأنطولوجي، وهو بالنظر في الوجود ذاته، والطريق الثاني هو الطريق الكوني أو الكوزمولوجي الذي ينظر إلى العالم وما فيه واتخاذه دليلاً على وجود الله، أما الطريق الأول والذي يتم بالنظر إلى الوجود ذاته، فهو يقوم على تفرقته في الموجودات بين مرتبة واجب الوجود بذاته، ومرتبة ممكن الوجود بذاته، وسوف يستخدم العامري هذه الفكرة في تقسيم الفعل الإنساني إلى واجب وممكن في الفصل التالي.

وهو هنا يستخدم جزءاً منها لإثبات وجود الله وهو الجزء الخاص بتعريف واجب الوجود، فيعرف واجب الوجود بقوله: إنه هو «الذي يكون ضروري الوجود، ومتى فرض في شيء من الحالات لا وجوده لزم منه المحال.. وهذه المرتبة للوجود يختص بها الله وحده، فهو عنده واجب الوجود بالذات، وهو الموجود الحق.. الأحد الفرد جل ربنا وتعالى»[2]

وينسب ابن خلدون هذا الطريق لإثبات وجود الله إلى الفلاسفة، ويرى أنهم «دللوا على وجود الله بالنظر في ذاته»[3]، وهذه الطريقة في التدليل سبق أن اتبعها

---

(1) يعرض العامري لأهمية إثبات وجود الله على عدة مستويات، فيبحثه هنا من جهة العناية، وفي موضع آخر يبحثه من جهة إصلاح المجتمع والسياسة فيرى أن «أول ما يجب على الملك أن يأخذ به رعيته الإيمان بالله»، انظر العامري: السعادة والإسعاد ص 340، وأيضاً د.عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب ص 17.

(2) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 305.

(3) ابن خلدون: المقدمة تحقيق د.علي عبد الواحد وافي ج 3 ص 1048، لجنة البيان العربي - القاهرة سنة 1960.

الفارابي[1]، ثم أتى بعده ابن سينا واتخذها وسيلة للتدليل على وجود الله ورأى أنها أشرف الطرق في معرفته تعالى[2]، كما أخذ بها قبله التوحيدي الذي رفض طريقة المتكلمين وأعلن أن معرفة الله لا تتم إلا عن الطريق الفلسفي فقط[3].

إلا أننا لا نوافق ابن خلدون على أن هذه هي طريقة كل الفلاسفة، لأن هناك من الفلاسفة من لم يعتمد هذا الطريق وأخذ الطريق الآخر ـ أمثال هؤلاء الفلاسفة الكندي وابن رشد، فقد رفضا إثبات وجود الله بالنظر لفكرة الوجوب والإمكان، وأثبتا وجوده تعالى بالنظر إلى العالم.

أما الطريق الثاني الذي اعتمده العامري لإثبات وجود الله، فهو الطريق الكوني، الذي ينظر إلى موجودات العالم، وملاحظة ما فيها من عناية ونظام ويتخذ من هذا وسيلة لإثبات وجوده تعالى، يظهر هذا عنده من خلال قوله: «إن الخالق جل جلاله، بسعة جوده، وتمام حكمته، أبدع الأشياء الموجودة في عالمي السفل والعلو... كلها مشاكلة من جهة، مباينة من جهة، فدل تشاكلها على أن مبدعها فرد محض، وواحد حق، ودل تباينها على أن مبدعها قادر محض وجواد حق»[4].

وهذا الطريق للتدليل على وجود الله استخدمه قبله الكندي عندما أثبت وجود الله بالنظر إلى الكون، فقال مرة: إن العالم حادث وله محدث وهو الله، أو أن العالم متكثر وله علة واحدة هي الله، أو أن العالم منظم وله منظم رتبه ودبره[5]، وهو نفس الطريق الذي سلكه ابن رشد فيما بعد عندما رأى أن القرآن قد أرشد الإنسان إلى طريق معرفة الله بالاستدلال على وجوده بالمخلوقات وحصر هذا الطريق في مسلكين أحدهما[6]: طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله، والطريقة الثانية: اختراع جواهر الأشياء.. مثل اختراع الحياة،

---

(1) الفارابي: التعليقات، تحقيق د.جعفر آل ياسين ص 40 - 41؛ عيون المسائل ص 57، وأيضاً فصوص الحكم، فص 14 ص 69.
(2) ابن سينا: الإشارات، تحقيق د.سليمان دنيا ج 3 نمط 4 فصل 29 ص 482.
(3) التوحيدي: المقابسات ص 205 - 206.
(4) العامري: القول في الإبصار والمبصر ص 414 - 415.
(5) Ivry: Al Kindi's Metaphysics, P.26.
(6) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 60، دار الآفاق، بيروت (د.ت).

ويضيف إليهما دليلاً ثالثاً هو دليل الحركة الذي يعتبره دليلاً فلسفياً.. كما أن هذا الطريق أيضاً هو طريق المتكلمين الذي يقوم بالاستدلال بالمصنوع (أي العالم) على وجود الصانع (أي الله)[1].

ثم ننتقل مع العامري إلى تصوره للذات الإلهية فنجده يذهب إلى أن إثبات وجود الذات الإلهية حقيقة واحدة يتفق عليها كل العقلاء، وهو ما ذهب إليه أيضاً أحد المعاصرين وهو مسكويه عندما قال: «إن جميع الفلاسفة الأوائل قد اتفقوا على إثبات وجود الصانع ولم يختلف أحد منهم جميعاً ويتوصلون إلى معرفة الله لأنها معرفة ضرورية يصل إليها بالضرورة كل من تدبر وتعقل[2].

وإذا كان أحد فلاسفة اليونان قد جحد وجود الله، ولكن هؤلاء لا يستحقون الذكر ـ فيما يرى العامري ـ لأنه سبق ورأى أن من لا يتكلم في الإلهيات لا يصح أن يوصف بالحكمة أو الفلسفة، ولذا فالوجود الإلهي ثابت عنده بين العقلاء وأن وجود اختلاف بينهم ينحصر في تصورهم لطبيعة الذات الإلهية، فيقول: إن التراكيب القويمة من الناس إن وجدت كلها معتقدة لإنية الصانع لها، فإن اعتقادهم في ذلك يوجد ظاهر الاختلاف[3].

ويورد العامري مجموعة من التصورات البشرية لطبيعة الذات الإلهية، فيذهب بعض الناس إلى أن لله وجوداً دهرياً، وتصوره آخرون أن له وجوداً ذمنياً، وبعضهم تصور له وجوداً روحانياً، على حين تصوره البعض أن له وجوداً جسمانياً، وقد تصوره آخرون بأنه واحد، في حين تصوره آخرون أنه متكثر.

ولا يرجع العامري سبب هذه الاختلافات البشرية إلى الذات الإلهية نفسها، وإنما يرجعها إلى اختلاف عقليات البشر وقصور أفهامهم، فيقول: «وإنما عرض لهم.. التفاوت في الاعتقاد، لا من جهة المعتقد، أعني ذات الأحد الحق، لكن من

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 89، الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص 80، المطالب العالية، تحقيق د.محمد حجازي السقا ج 1 ص 10، مكتبة الكليات الأزهرية، الجرجاني: شرح المواقف ص 466، مطبعة استانبول سنة 1889 وأيضاً النيسابوري: في التوحيد، تحقيق د.محمد عبد الهادي أبو ريدة ص 396. القاهرة 1965.

(2) مسكويه: الفوز الأصغر ص 64، مطبعة السعادة، القاهرة سنة 1325هـ.

(3) العامري: الفصول في المعالم الإلهية ص 374.

جهة المعتقد، أعني عقول البشر»[1].

وإذا كان العامري قد حرص على عرض تصورات البشر حول الذات الإلهية إلا أنه لم يذكر لنا تصوره الشخصي عن طبيعة هذه الذات، ولم نجد في مؤلفاته الباقية إشارة لها، وإن كان قد أشار في أحد المواضع أنه قد سبق وعرض هذه المسألة في أحد كتبه التي فقدها، فيقول: «وقد أشبعنا القول في إنِّيَّته ووحدانيته وصفاته في تصنيفنا الملقب بـ«الإرشاد الصحيح الاعتقاد»[2]، ولما كان هذا الكتاب أحد كتبه المفقودة، فلم نستطع التعرف على حقيقة رأيه، وإن كنا نستطيع أن نتعرف على تصوره للذات الإلهية بطريق غير مباشر، عن طريق مدحه لتصور المتكلمين لهذه الذات، هذا التصور الذي التزموا فيه بتقديم المقدمات العقلية مبتعدين عن التشبيه والتجسيم أي القائمة على التنزيه الإلهي وهو يمدحهم قائلاً: «إنا لم نجد أهل دين من الأديان عنوا بتقديم المقدمات العقلية لاستخراج النتائج النظرية في استخلاص توحيد الله تعالى من شبهات المعاندين ومغالطات المغالطين، وأعني به متكلمو الإسلام فإنهم بلغوا فيه مبلغاً شهد المعنيون والمحققون من ذوي الحكمة على تقدم شأوهم في تحصيل الحق وسلامتهم عن التشبيه الذي اعتقده اليهود، والتثليث الذي اعتقده النصارى، والضد الذي اعتقده المجوس، والشرك الذي اعتقده عبدة الأوثان»[3].

إلا أننا نرى أن تصور العامري لآراء المتكلمين في هذا الاتجاه ليس تصوراً صحيحاً، لأن من المتكلمين من ذهب إلى التشبيه والتجسيد والتجسيم والحشو، وقد تباينت اتجاهاتهم نتيجة اختلافهم حول تصورهم للذات الإلهية وكان هذا الاختلاف هو أحد الاختلافات الرئيسية بينهم، وبالتالي لا يمكن جمع المتكلمين كلهم في حزمة واحدة، ولعل العامري قصد من مدحهم في هذا التصور هو اتفاقهم على القول بالتوحيد فقط أو ربما قصد بالمتكلمين صنفاً واحداً منهم، وهم من ذهبوا إلى التنزيه الإلهي مع عدم التعطيل أو التشبيه، ويظهر هذا من قوله: «من عرف انيته سلم من التعطيل، ومن عرف وحدانيته سلم من الشرك، ومن عرف نعوته سلم

(1) العامري: الفصول في المعالم الإلهية ص 374.
(2) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 305.
(3) العامري: الاعلام بمناقب الإسلام ص 131.

من التشبيه»[1].

أما عن الصفات الإلهية، فيعرضها العامري ويتناولها بطريقين: أحدهما طريق السلب والآخر طريق الإضافة، وطريق السلب يقوم على تنزيه الله تعالى عن مشابهة مخلوقاته بنفي الصفات التي قد توحي بالتشبيه أو التجسيم، وطريق الإضافة يقوم على إضافة الصفات الملائمة والتي يستحق أن يوصف الله بها.

والطريق الأول القائم على السلب والتنزيه وقد اتبعه بداية أفلاطون كما ظهر في الفلسفة الأفلاطونية وكما جاء في المؤلفات الهرمسية وتعاليم مدرسة الاسكندرية، فأثبت الصفات بطريقة سالبة نافية[2]، منكرة بمعنى أن كل تقرير خاص بالله يقوم على أساس سلب وإنكار ونفي، وقد تمثلت هذه الأفكار الأفلاطونية عند العامري كما يذكرها في قوله: الله هو الواحد البسيط الذي لا علة لوجوده.. القائم بذاته.. الذي لا بداية له.. وهو الوحدة على الحقيقة.. وهو الأول والآخر، لأن الأشياء كلها منه بدت، وإليه انتهت. العقل لأن الأشياء كلها تنتهي إلى العقل.. هو العقل المفارق للصورة. المتبرىء من كل عنصر ومادة وهو أعلى بالشرف وبالقوة من الجوهر وهو الذي يعطي الأشياء الجوهر كلها الوجود[3].

ونلاحظ أن العامري قد مزج هذه الآراء الأفلاطونية في موضوع الصفات بأدلة قرآنية، مثل قوله تعالى: ﴿هو الأول والآخر﴾ (سورة الحديد: آية 3)، مما يؤكد محاولته الدائمة للتوفيق بين الفلسفة والدين.

وهذه الطريقة في عرض الصفات، القائم على السلب اعتمدها المعتزلة، وأخذ بها فلاسفة الإسلام ابتداء من الكندي، والفارابي القائل: «واجب الوجود بذاته لا جنس له ولا فصل له ولا نوع له ولا ند له.. لا مقوم له، ولا موضوع له ولا عوارض له ولا لبس له.. لا كثرة فيه»[4]، ثم يأتي بعده العامري ليأخذ بنفس الطريقة

---

(1) العامري: شذرات ص 373، وانظر أيضاً التوحيدي: البصائر والذخائر، تحقيق إبراهيم الكيلاني مج 3 ق 2 ص 546، مكتبة أطلس، دمشق (د.ت) وواضح من هذا التصور أن العامري يرفض مذهب من يعطل عمل الصفات الإلهية ويقول إنها حادثة وليست قديمة، وكذلك يظهر رفضه لمذاهب المشبهة والحشوية والمسجة.

(2) د.نجيب بلدي لتاريخ مدرسة الاسكندرية ص 121، دار المعارف مصر سنة 1962.

(3) العامري: السعادة ص 243 - 344.

(4) الفارابي: فصوص الحكم، فص 7 ص 68، وآراء أهل المدينة الفاضلة تحقيق ألبير نصري نادر ص 27 وما بعدها.

فيقول: «إن مبدع العقل، خالق النفس ومسخر الطبيعة ومولد الأكوان ليس هو كالعقل ولا كالنفس، ولا كالطبيعة، ولا كالجسم، ولا كالعرض ولا كالصور العقلية، ولا كالأكوان الطبيعية، ولا كالمدركات الوهمية، ولا هو مادة ولا صورة ولا قوة ولا نهاية»، وبنفس الطريقة يذكر في موضع آخر: «أن الله ليس بجسم ولا طبيعة ولا نفس ولا عقل»[1].

وبعد أن ينفي العامري عن الله كل الصفات التي تقارب أو تشابه بينه وبين موجوداته، يأخذ في إضافة الصفات المستحقة له، وهو هنا يعبر عن الطريق الثاني في تناوله للصفات وهو طريق الإضافة، فالله عنده أعلى وأجل من أن يوجد له نظير أو شبيه أو شكل أو مثل، وأنه حق وانّي محض وخير محض وتمام محض[2]، كما يصف الله تعالى بصفات أخرى في مواضع متعددة، فمنها على سبيل المثال يقول: «إن الكمال المطلق الذي يتعالى عن النقص رأساً، هو من صفات الأحد الحق جل ربنا وتعالى»[3].

والعامري في هذه الآيات، وهذه الإضافة يتبع نفس الأسلوب الذي انتهجه متكلمو أهل السنة، سواء كانوا سلفاً أو خلفاً، في طريقتهم لإثبات الصفات عن طريق الإضافة، فيكون بذلك قد جمع بين تصورين: أحدهما تصور اعتزالي فلسفي قائم على السلب والتنزيه، والثاني تصور أهل السنة القائم على الإثبات والإضافة.

ويفرق العامري بين وجود وإثبات الصفات المتكثرة لله وبين إثبات الصفات للإنسان، فالصفات المتكثرة لله لا تؤدي إلى كثرة في ذاته، على حين أن تكثرها في الإنسان تؤدي إلى كثرة فيقول: «الحكمة.. والقدرة.. والإرادة في الأول شيء واحد هو ذاته الحق، فأما فيمن دونه فمختلفة في حدودها وإن اتحدت في وجودها»[4].

ثانياً: خلق العالم منظم ومرتب

بعد أن أثبتنا وجود الله عند العامري، وتصوره لطبيعة الذات والصفات، ننتقل

---

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 87.
(2) العامري: الفصول في المعالم الإلهية ص 368.
(3) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 319.
(4) العامري: شذرات ص 477.

الآن إلى عرض الفعل الإلهي، المتمثل عنده في كيفية إيجاد الله تعالى للعالم، هذا العالم الذي يشمله الله بعنايته، فخلقه منظم ومرتب وقيده بالسببية التي يؤكدها العامري بطرق مختلفة وصور متعددة، ليرد بها على من أنكر وجود الله، سواء كانوا من ملاحدة أو أصحاب طبائع، حيث سنرى فيما بعد أن هؤلاء هم الذين أنكروا وجود العناية.

ويأخذ العامري في تصوره لخلق العالم بالتصور الأفلوطيني الذاهب إلى أن العالم قد وجد عن طريق فيض إلهي، وإذا كانت نظرية الفيض تفترض أن العالم قديم إلا أننا نراه في مواضع أخرى يذكر أن العالم حادث خلق من لا شيء أو من العدم، فكيف جمع العامري تصورين تناقضين[1] في وجود العالم؟ ربما تكون الإجابة هي إحدى الأسباب المحتملة من الاحتمالات الآتية:

1ـ لعل هذا التناقض الذي ظهر عند العامري في هذه المسألة هو أحد النتائج المباشرة لمحاولته التوفيق بين الفلسفة والدين، فالاتجاه الفلسفي يقول بأن العالم قديم والاتجاه الديني يميل إلى أن الخلق من عدم.

2ـ أو لعله قد أخذ هذين الرأيين المختلفين وحاول أن يوفق بينهما لأنه قد ظن أن أفلاطون نفسه قد قال بهما من قبل، وهو يستشهد بهذا عند قوله: «أما أفلاطون فقد اختلف في مذهبه فإنه قال في كتابه (بوليطيقوس)[*] أي (تدبير المدن) أن العالم أبدي غير مكون، دائم البقاء. ثم يذكر في كتابه المعروف بـ(طيماوس) أن العالم مكون»[2].

وهذا التناقض الذي ظهر من أفلاطون، هو ما دفع مفكرين آخرين إلى ذكره، مثل الفارابي[3]، ومسكويه[4]، فقد ذكر أن أفلاطون قد قال في طيماوس بحدوث العالم بحيث لا يوجد مجال للشك في هذا[5].

---

(1) عاب ابن سينا على العامري في كتابه (النجاة) أنه لم يفهم مذهب أفلاطون في العالم فأخطأ في قوله بأن العالم حادث.

(*) المقصود بـ(بوليطيقوس) هي محاورة الجمهورية.

(2) العامري: الأمد على الأبد ص 82 - 83.

(3) الفارابي: الجمع بين رأي الحكيمين.

(4) مسكويه: الفوز الأصغر ص 50.

(5) د.علي سامي النشار: فيدون لأفلاطون ص 238.

وإذا كان العامري قد ذكر تناقض أفلاطون بين حدوث العالم وقدمه، إلا أنه يغلب عليه فكرة القدم أكثر من فكره الحدوث، فيقول إنه قد صرح في كتاب النواميس(*) فقال إن للعالم بدءاً علياً وليس له بدء زماني، أي أن له فاعل قد اخترعه لا في زمان(1).

3- وربما كان العامري قد تصور أن العالم قديم بالأنواع والأجرام العلوية، حديث من جهة أفراد العالم السفلي، وهذا التصور قد سبق وأخذ به أحد معاصريه وهو السجستاني الذي صح عنده القول بأن العالم قديم ومحدث، قديم إذا نظرنا إلى الأجرام العلوية التي لا تتكون ولا تفسد، ومحدث إذا نظرنا إلى العالم الأرضي، فنجد الكون والفساد يتعاقبان على الأشياء، فهو قديم من ناحية المادة، ومحدث من ناحية الصور التي تتعاقبل عليه، فهو قديم بالسوس.ـ أي الأصل ـ حديث بالتخطيط(2)، وهو بذلك لا يخرج عما قرره أفلاطون في طيماوس من أن العالم قديم ولكن نظامه حادث، وهو القول الذي رددته بعد ذلك الرواقية والأفلاطونية المحدثة(3).

إلا أن هذا الاختلاف في تصوره لأصل العالم قديم أم حادث لا يتعارض مع ما نبحثه في هذا المجال، فغرضنا هنا أن نثبت أن هذا العالم ـ سواء كان قديماً أو محدثاً ـ هو فعل الله وصنعه، فالله قد أبدع الأشياء الموجودة في عالمي السفل والعلو.. وكما أنه ـ تبارك اسمه ـ أنشأ الموجودات على اختلاف الصيغ والهيئات(4)، وهذه الموجودات مرتبة في نسق منظم، أشرفها هو ما يوجد في أعلى مرتبة، وأبخسها هو ما يوجد في أدنى مرتبة، وهذه المراتب هي درجات للموجودات، موضوعة بنظام وترتيب إلهي مقصود، يبدأ من العالم العلوي حتى العالم السفلي، يبدأ بالله ثم العقول المفارقة والنفوس وأخيراً الأجسام، وأعلى هذه

(*) المقصود بكتاب النواميس، كتاب القوانين لأفلاطون.

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 84، وهذه الأقوال تدل على معرفة العامري لمحاورات متعددة لأفلاطون وهو ما أشار إليه أيضاً فلزر ـ Walzer (R.) Greek into Arabic, Platoism in Islamic Philosophy, Bruno Cassirir, Oxford 1962, P.238.

(2) التوحيدي: المقابسات، المقابسة 93، تحقيق السندوبي ص 320.

(3) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 227.

(4) العامري: رسالة القول في الإبصار والمبصر ص 414 - 415.

الموجودات هو الله، وهو الذي يفيض عنه بقية الموجودات التي ترتبط ببعضها البعض، برباط العلة والمعلول، «فالجسم بجبلته طائع للطبيعة، والطبيعة بجبلتها طائعة للنفس، والنفس بجبلتها طائعة للعقل، والعقل بجبلته طائع للباري تعالى»[1].

إذن يصدر عن الله العقل ثم النفس الكلية ثم الطبيعة، وهذا الترتيب يتفق مع ما جاء في كتاب الأثولوجيا والربوبية لأفلوطين.

وقد تأثر بهذا الترتيب لنظرية الفيض الغزالي فيما بعد، إذ أن نظرية الفيض بالصورة التي ظهرت عند الغزالي[2]، تخالف نظرية الفيض كما ظهرت عند الفارابي وابن سينا، حيث قالا بالعقول العشرة، أما عند العامري فنظرية الفيض تقوم على عناصر أربعة هي الله - العقل - النفس الكلية - الطبيعة[3].

هذا التصور قد سبق إليه الفارابي عندما قال: «كل واحد من العقول الفعال أشرف مما يلي، وجميع العقول الفعالة أشرف من الأمور المادية ثم السماويات - من جملة الماديات، أشرف من عالم الطبيعة، ونريد بالاشرف هاهنا ما هو أقدم في ذاته، ولا يصلح وجود تاليه إلا بعد وجود متقدمه»[4].

وهذا الترتيب هو ترتيب منظم ومقصود يوجد فيه الأدنى مسخراً لما هو أعلى منه، ويوجد ما هو أعلى علة ومحرك لما هو أدنى منه، فيكون الأدنى دائماً أنقص من الأعلى، وأكثر احتياجاً إليه، وإلى هذا يشير العامري بقوله: «لسنا نشك أن كل جوهر كان في قوامه مفتقراً إلى قوام ذات الجوهر الآخر.. وكل جوهر وجد بالطبع طائعاً للجوهر الآخر قابلاً للأثر منه، وكل جوهر كان التدبير الإلهي واصلاً إليه، بوساطة الجوهر الآخر، فإن الآخر يكون أشرف منه»[5]، فالخلق الإلهي قد يتم إذن بطريق مباشر أو غير مباشر، عن طريق توسط الجواهر بعضها لبعض.

---

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 87.

(2) الفارابي: التعليقات - تحقيق جعفر آل ياسين ص 38.

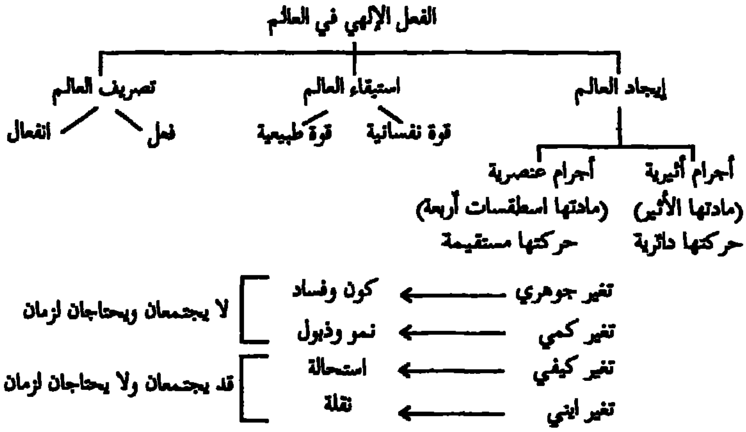
(3) أنظر الغزالي: مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي ص 90، الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة سنة 1964، وأيضاً معارج القدس في مدارج النفس ص 176 - دار الآفاق بيروت ص 1978.

(4) انظر هذه النظرية عند الفارابي: التعليقات ص 38.

(5) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 315.

أما عن تصوره للخلق المباشر، فيتم عن طريق خلق الله للأنواع والأجناس الأولى خلقاً مبتدعاً، والثاني خلق غير مباشر بواسطة هذه الأجناس نفسها، فالله قد خلق العالم في البدء وتركه يسير حسب ما وضع له من نظام، فالله قد «أبدع موجوداً كاملاً منساقاً بذاته إلى توليد غيره عنه، ثم من ذلك الغير آخر، وهكذا الحال في جريانه إلى الغاية التي قدرها للكون والنهاية»[1].

ويتمثل فعل الله في العالم في تحقيق ثلاث صور: إيجاد العالم أو استبقاؤه أو تصريفه (انظر الشكل رقم 1) ثم يأخذ العامري في شرح كل فعل من هذه الأفعال الإلهية.



شكل رقم (1)

1ـ فأما الفعل الأول المتمثل في إيجاد الله للعالم، فهو يتم بإيجاد نوعين من الأجسام: أجسام أثيرية، أي أن مادتها الأثير، وهذه مادة ثابتة لا تفسد ولا تتغير، ومنها تتكون الأفلاك والكواكب، وهي الأجسام المكونة للعالم العلوي، فيكون هذا العالم ثابت، أو أجسام عنصرية تتكون من العناصر أو الاسطقسات الأربعة (التي هي الماء ـ الهواء ـ التراب ـ النار) وهذه العناصر تتغير ويتحول بعضها إلى بعض، وهذه المادة هي المكونة لعالم ما تحت فلك القمر أي العالم الأرضي، فيكون هذا العالم متغير وغير ثابت.

(1) العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 258.

2ـ أما الفعل الإلهي الثاني: المتمثل في استمرار هذا العالم وبقائه، فيتم عن طريق قوتين: إحداهما قوة طبيعية، غرزها الله في كل الموجودات جامدة أو حية، والثانية قوة نفسانية، غرزها الله في الموجودات الحية فقط، سواء كانت عاقلة أو غير عاقلة.

3ـ والفعل الثالث والأخير، المتمثل في تصريف العالم تبعاً لقوتي الفعل والانفعال(1).

وسنركز في عرضنا للعالم على العالم الأرضي(*) لأنه هو العالم الذي يعيش فيه الإنسان، وهذا العالم تتحكم فيه أربعة أنواع من التغيرات، هي التي تحركه وتسيره، ونجد أن العامري هنا يذكر نفس التقسيم الأرسطي المعروف بقسمة الحركات الأرضية إلى أربعة حركات(2). ويقسمها إلى تغير جوهري أو كمي أو كيفي أو أيني، ويقصد بالتغير الجوهري الكون والفساد، أي انتقال الشيء عن عينه إلى عين أخرى، كانتقال الغذاء من صورة طعام وشراب إلى صورة دم، والمقصود بالتغير الكمي هو النمو والذبول، أو ما يسميه بالنمو والاضمحلال، وهو ما يتم في زيادة كمية الجسم أو نقصه، أما التغير الكيفي فيقصدَ به الاستحالة، أي تغير صورة العنصر الواحد في عدة صور، مثل تغير الماء إلى صورة هوائية مثل البخار أو صورة صخرية مثل الجليد، أما التغير الأخير، فهو الحركة الاينية أو التغير المكاني ويقصد به حركة الأجسام في المكان أو ما يعرف باسم النقلة(3).

وقد كان الكندي أول من ذكر هذا التقسيم في فلاسفة الإسلام، فقسم الحركات إلى أربع: المكانية، الربوبية أو الاضمحلالية، الاستحالة، حركة الكون والفساد(4)، ونلاحظ أن العامري قد تأثر بالكندي في هذا التقسيم لأنه يذكر هذا التقسيم بمصطلحات الكندي نفسه، فيسمي الحركة الثانية باسم النمو

---

(1) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 310.

(*) عرض العامري لطبيعة العالم العلوي في الفصل السادس عشر من كتاب الأمد على الأبد ص 136 - 140.

(2) أرسطو: الطبيعة ص 195 ترجمة إسحق بن حنين تحقيق د.عبد الرحمن بدوي ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1984.

(3) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 310.

(4) الكندي: الإبانة عن العلة القريبة للكون والفساد ضمن الرسائل ج 1 ص 216 - 217.

- والاضمحلال وهي التي أسماها الكندي الربوبية والاضمحلالية، على حين عرفت هذه الحركة فيما بعد عند المفكرين باسم النمو والذبول، فالعامري يستفيد من الكندي حتى في المسميات.

ويرى العامري أن هذه الحركات الأربعة تنقسم إلى مجموعتين كل مجموعة منها تتكون من حركتين تتشابهان في حكمهما، فالمجموعة الأولى تتكون من التغير الجوهري والكمي وهما يحتاجان إلى زمان حتى يتم حدوثهما، وإذا حدثا لا يجوز اجتماع الضدين معاً، أما المجموعة الثانية فتضم التغير الكيفي والايني، وهما لا يقتضيان الزمان ويجوز اجتماع المتقابلين منهما على التعاقب في المدة المعينة، هذا هو نظام الحركة والتغير الذي يحدث في العالم وبه توجد الموجودات وتفسد.

وهذه الموجوداث التي تنتج عن التغير والحركة في العالم قد تكون موجودات طبيعية، مثل وجود الحيوان والنبات، أو موجودات فكرية مثل حدوث الاعتقادات، أو موجودات مهنية مثل النجارة أو الحدادة، أو أمور عارضة[1]، وهذه الموجودات قد يكون لها فاعل معروف أو لا يكون لها فاعل محدد، فالموجودات الثلاثة الأولى لها فاعل معروف، أما الأمر العارض أو الاتفاق فليس لها فاعل معروف، وهذا التقسيم نجده أيضاً عند الفارابي الذي يقسم الفاعل إلى فاعل معروف أو فاعل غير معروف فيقول: «إن أمور العالم وأحواله نوعان: أحدها أمور لها أسباب عنها تحدث..، والنوع الآخر أمور اتفاقية ليس لها أسباب معلومة»[2].

ويبحث العامري عن الفاعل وراء هذه الموجودات التي تحدث في العالم الأرضي فيرجع الأمور الفكرية إلى النفس الناطقة والعاقلة، والفاعل للأمور المهنية هو أعضاء الجسد الحيواني، أما الفاعل للأمور الاتفاقية فهو غير معروف وغير ثابت، ويبقى الفاعل للأمور الطبيعية، فمن هو فاعلها؟

يشير العامري إلى وجود فاعلين للأمور الطبيعية، الأول فاعل غير مباشر وبعيد هو الله، والثاني فاعل مباشر وقريب هو الموجودات، فالطبيعة في نظره هي فاعلة لأنها «قوة إلهية سارية في العالم السفلي من الفلك المائل... تحرك العناصر

---

(1) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 330.

(2) الفارابي: رسالة فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم، تحقيق جعفر آل ياسين ص 50 ـ دار المناهل ـ بيروت سنة 1987.

الموضوعة لها بحسب ما جبلت عليه»[1].

فيثبت العامري للموجودات الطبيعية فاعلية وقدرة على الفعل بما منحها الله من قدرة على الإيجاد والتوليد، ولذا يعيب على من قال بأن الله يخلق في كل لحظة، أو من قال ليس هناك سببية أو نظام في الطبيعة وأن الله يوجد الموجودات بصورها في كل لحظة، وهو ما ذهب إليه بعض المتكلمين القائلين بالخلق المستمر، ويرفض العامري هذا الاتجاه ويؤكد على أن الطبيعة ذات فاعلية، أما من نفى عنها الفاعلية وأثبتها لله وحده قد أخطأ، ويقول: إن من وصفه بأنه ـ عز وجل ـ في كل لحظة مبدع لكل واحد مما يحدث في العالم.. كان متعسفاً في صفاته.

فالفاعل في الطبيعة هي نفس الموجودات بالقوة التي منحها الله لها، وإذا تساءل الإنسان بعد ذلك من الفاعل لهذه الموجودات، هل هو الله أو الموجودات نفسها؟ كانت الإجابة بأحد الطرفين هي إجابة صحيحة في نظره لأن أحدهما فاعل قريب والآخر فاعل بعيد.

ويرد العامري بهذا التصور للفاعلية الطبيعية على بعض الاتجاهات التي اختلفت في من الفاعل في هذا العالم، هل هو الله أو الطبيعة؟ وراح أصحاب كل طرف منهما يخطىء الطرف الآخر، ويذكرهم العامري بقوله: «فأما الفاعل لهذه الحوادث فقد اختلفوا فيه، فزعم بعضهم أنه الجسم الأثيري.. وأن الباري ـ جل جلاله ـ قد أمره بأن يبرز بقواه جميع ما يظهر في الجسم العنصري من الأكوان الحادثة، وشوقه إلى إبرازها وأنه متصرف تحت أمره بالطوع، وزعم الآخرون أن الفاعل هو الباري ـ عز اسمه ـ وأن الجسم الأثيري قائم مقام الأداة.. وليس هذا الاختلاف منهم بضار في العقيدة»[2]، فكلا الرأيين يعد سليماً في نظره، سواء قلنا إن الفاعل هو الله أو الفاعل هو الطبيعة فكلاهما فاعل.

وتظهر محاولة العامري في التوفيق بين الفلسفة والدين في هذه المسألة فيأخذ من أرسطو قوله بأن العالم الطبيعي موجود ومتحرك بحركة العالم العلوي، أي أن فاعله هو قوة طبيعية وتنتهي هذه الحركة إلى المحرك الأول الذي لا يحرك

(1) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 334.

(2) العامري: المرجع السابق ص 314.

العالم، بل العالم يتحرك شوقاً إليه، ويقارب بين هذا التصور الأرسطي للإله المترفع عن العالم، بالتصور الديني للإله الفاعل لكل شيء إما مباشرة أو بواسطة.

وهذا الأثر الفلسفي يظهر عند العامري في استشهاده بقول أرسطو في تفسير المؤثر في العالم الأرضي، فيقول: قال صاحب المنطق إن الجرم السماوي بالإضافة إلى الجرم الأخير بمنزلة الرئيس الذي لا رداءه فيه، ولن يقوى على شيء من مرؤوسيه[1]، فيأخذ العامري بهذا التصور الأرسطي الذاهب إلى أن الفاعل في العالم السفلي هو حركة الفلك العلوي باعتبار أن الطبيعة هي قوة سارية من الفلك المائل، فهذا العالم العلوي الذي يسميه بالجسم الأثيري هو الذي يحدث الأفعال في العالم الأرضي، وهذه الأفعال تحدث نتجية حركته وتنقسم إلى ثلاثة أصناف:

- الأول: تكوين وفساد، أي إيجاد وخلق ثم موت وذبول، وتقع هذه الأفعال في إيجاد الحبوب والثمار وأصناف الحيوانات وأنواع النباتات.

- الثاني: هو نمو نقص، وقد يتم في مدة قصيرة أو مدة طويلة تبعاً لاختلاف الموجودات التي يتم إنماءها أو انحلالها.

- الثالث: وهو يتم بحسب الاستحالة والتغير، مثل تقلب الأشياء في ألوانها وطعومها وروائحها، وقد تتم هذه التغيرات بواسطة تغير المناخ الجوي من حر إلى برد أو بدون تغيره.

هذا عن التصور الفلسفي الذي يستفيده العامري من الفلاسفة السابقين ويذكره لتفسير حركة العالم العلوي وفعله للعالم السفلي، أو حركة الطبيعة لنفسها.

أما التصور الديني الذي يعتمده أيضاً لتوضيح رأيه فهو الذاهب إلى أن الفاعل هو الله فيقول: فإذاً الفاعل على الإطلاق هو ذات الأحد الحق ـ عز اسمه ـ... وليس يشك أن هذا القول منه (أي من أرسطو) موافق لما قاله ـ عز اسمه ـ في محكم كتابه ﴿وأوحى في كل سماء أمرها﴾ (سورة فصلت: آية 12) وقال أيضاً في موضع آخر: ﴿والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره﴾ (سورة الأعراف: آية 54)، فسبحان من فطر العالم العلوي.. وجعل العالم السفلي عنصراً موضوعاً مستعداً لقبول آثاره المتقنة على تمامها[2].

---

(1) العامري: القول في الابصار والمبصر ص 415.

(2) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 316.

فالفاعل للعالم الأرضي سواء كان الله أو الطبيعة نفسها، فهو فعل يتم حسب نظام موضوع وترتيب مقصود وحسب سببية وتلازم بين العلة والمعلول، وهذا التلازم وهذه السببية هي ما تؤكد وجود العناية الإلهية، ولذا وجب على العامري الرد على من أنكر السببية والعناية ليثبت أن لله عناية بالعالم والإنسان.

ثالثاً: إثبات العناية الإلهية ونقد الاتجاهات المخالفة

يربط العامري بين مفهوم السببية والنظام ومفهوم العناية، ويرى أن من يرفض أحدهما فهو أيضاً رافضاً للآخر، وهذا الربط بين هذين المفهومين سيظهر بعده عند ابن سينا الذي يربط بين علم الله باعتباره نظام العالم بالعناية الإلهية.

ولكي يؤكد العامري على العناية والسببية، يأخذ في نقد أي اتجاه يرفض أحدهما، وهو من أجل تأكيد وجود العناية الإلهية بالإنسان وهي ما أسميناها بالعناية العامة بالإنسان وكافة الموجودات، يأخذ في عرض رأيه عن طريق منهجين: الأول منهج نقدي، ينقد فيه كافة الآراء التي تخالفه، والآخر منهج إيجابي وهو إثبات العناية.

ويحصر العامري الآراء المخالفة له في هذا الموضوع في اتجاهين: الأول يثبت السببية وينكر العناية، وينسب هذا الرأي لأصحاب الطبائع، والاتجاه الثاني ينكر السببية ويثبت العناية، وينسب هذا الرأي إلى الأشاعرة من متكلمي الإسلام.

1 ـ نقد من أنكر العناية

وأصحاب هذا الرأي هم أصحاب المذهب المادي من فلاسفة اليونان، الذين أنكروا أن يكون في العالم عناية إلهية، لأنهم ينكرون ـ في أساس تفكيرهم ـ وجود الخالق، ويفسرون ما يوجد في العالم من موجودات بأنها حدثت نتيجة الحركة الآلية في العالم، وقد تمثل هذا الرأي عند انكساجوراس وأنباودقليس، وأصحاب الذرية المادية القائلين بأن العالم يتكون من ذرات متحركة في الخلاء، وأن هذه الحركة أزلية أبدية، وتتصادم هذه الذرات نتيجة حركتها المستمرة فيتفق أن يجتمع بعضها مع بعض مكوناً الأجسام ثم تفترق عن طريق الحركة أيضاً إلى الفساد(1)،

(1) انظر مذهب هؤلاء عند أرسطو: الطبيعة ص 142، وأيضاً انظر مذهب هذه الفرقة عند يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 50 - 51، وأيضاً د.أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص 213 - 224 ط 1 دار عيسى الحلبي ـ القاهرة سنة 1954.

وهناك من رأى أن كل ما في العالم هو نتيجة اتفاق ومصادفة، وأن العالم كله بالبخت.

ويصف العامري أصحاب هذا الاتجاه بأنهم: فرقة من الطبيعيين أقدموا على جحد السياسة الإلهية في الحوادث المتجددة في العالم السفلي وادعوا أنها كلها بمعزل عن تقدير من له الخلق والأمر[1]، فقد رفض هؤلاء الطبيعيون أن تكون أحداث الطبيعة تسير نحو تحقيق غاية أو غرض حكمي، وإنما اتفق أن نتج عنها وجود بعض المنافع، واستدلوا على تأكيد آرائهم بمجموعة من الأدلة.

أ ـ ظهور التشوهات والعاهات في بعض الأنواع الطبيعية دليلاً على أن العالم ليس فيه عناية، وإن كانت موجودة لما ظهرت هذه الصور السيئة[2]، وهذه الفكرة ذكرها عنهم أرسطو قائلاً بأن: التشويهات إنما هي شذوذ في المجرى الطبيعي.

ويرفض العامري هذا الرأي ويرى أن في الطبيعة حكمة وعناية[3]، وأن وجود هذه التشوهات هو نتيجة طروء بعض الآفات على النظام الطبيعي، وأن هذه التشوهات هي صور نادرة وقليلة فإن يولد إنسان أكمه، أو ذا ستة أصابع.. كلها مترتبة تحت الممكنات النادرة[4]، أما بقية الطبيعة فتسير نحو عناية وخير.

وهذه الأدلة التي يعرضها العامري، تتكرر تقريباً بنفس الصورة عند ابن سينا ويذكرها في مجال نقده للقائلين بالاتفاق والمصادفة[5]، وهذا يدل على احتمال من اثنين إما أن كل من العامري وابن سينا ينقلان هذا النقد من مصدر فلسفي واحد سابق كأن يكون رأي أرسطو، أو الاحتمال الثاني هو أن ابن سينا قد أخذ هذا النقد عن العامري[6].

---

(1) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 333.
(2) المرجع السابق ص 331.
(3) أرسطو: الطبيعة ج 1 ص 52.
(4) المرجع السابق ص 330.
(5) ابن سينا: السماع الطبيعي، الفن الأول من الطبيعيات، تحقيق سعيد زايد ص 68 - 69، الهيئة العامة للكتاب سنة 1983.
(6) استفاد العامري وابن سينا معرفتهما الفلسفية من مكتبة واحدة هي مكتبة السامانيين وتلك المكتبة هي مكتبة بخارى التي استخدمها ابن سينا من بعده انظر:
Arberry: An Arabic Treatise on Politics P.22. Islamic Quarterly, April. 1955.

ب ـ أما الدليل الثاني لهم، فهو أن الطبيعة لا تسير تبعاً لعناية وخير، وإنما تسير بطريقة آلية مادية، فينتج عنها بعض الأمور التي صلح أن يستخدمها الإنسان بطريقة توافق مصلحته، مثال ذلك: أن العوارض من الأسنان لم توجد حادة ليستعان بها على قطع الأغذية، ولا الأضراس منها وجدت مسطحة ليستعان بها على طحنها، بل قد اتفق مادة لطيفة للعوارض وللأضراس مادة كثيفة ثم عرض للحيوان أن صار مجتلباً من أشكالها المختلفة منفعة، وهكذا الحال في الأعضاء كلها[1].

ويرفض العامري هذا التصور ويؤكد عكسه، بالنظر والبحث والتأمل في عالمي النبات والحيوان، فمظاهر العناية متحققة فيهما، ففي مجال النبات نجد أن طبيعة النبات محركة للعروق إلى السفل ليستمد منها الأغذية على طريق الامتصاص، وتخرج الورق الكثير من الفواكه ليسترها عن الحر المفرط. وفي مجال الحيوان نجد عناية مثل صناعة بعض الطيور لأعشاشها، وعمل النحل في صنع بيوته على أشكال معينة، وهذه الكائنات كلها تصنع فعلها ليس كما يتفق، بل نتيجة حكمة وعناية وضعت لحفظها[2].

ويتأثر العامري بأرسطو في نفس الأمثلة التي يذكرها ويدلل بها على وجود العناية في الطبيعة، فقد سبق ودلل أرسطو على هذا بأمثلة من عالم النبات وعالم الحيوان[3]، مثل العنكبوت، والنمل، ووجود ورق الشجر لحماية الثمار، وغيرها من أمثلة تتكرر بنفس الصورة عند العامري وأيضاً عند فيلسوف آخر تأثر بأرسطو تأثراً كبيراً في مجال الطبيعة وهو ابن سينا.

ج ـ كما يستدل أصحاب الطبائع من وجود شرور تلحق بالإنسان والحيوان على نفي وجود العناية، وأنه لو كانت هناك عناية أو حكمة وغاية لما نتج عن مظاهر الطبيعة هذه الشرور، مثال ذلك المطر، الذي قد يحدث عنه إغراق للبيوت وللزرع، أو وجود النار الذي ينتج عنها إحراق، واستشهدوا على صحة ذلك «لو أن

---

(1) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 333.
(2) المرجع السابق ص 335.
(3) أرسطو: الطبيعة ص 30 - 31.

نزول الغيث من الجو كان معلقاً بالسياسة أو العناية الإلهية لكان لا يتولد من نزوله خراب الأبنية»[1].

ويرد العامري على هذه الحجة بأن «في إنزاله (الله) المطر تقديراً حكيماً»[2]، وأن كل مظاهر الطبيعة وجدت من أجل تحقيق خير وعناية وحكمة، وأن هذه العناية تتم عن سببية ونظام لا يتغير، حتى وإن نتج عن هذا النظام بعض الشرور، فالفائدة من النار أن تكون محرقة، حتى وإن أحرقت ثوب رجل فقير، وأيضاً فائدة المطر الارتواء والاغراق حتى وإن أدى إلى إغراق الزرع أو إغراق البيت، فالمقصود من الطبيعة هو أن تكون على نظام لكي تتحقق الفائدة، وإن أدى هذا النظام إلى وجود بعض الشرور، وهذا الرأي بل هذه الأمثلة ذاتها سنجدها تتكرر بعد العامري عند ابن سينا، ويأخذ بنفس الرد لتأكيد العناية الإلهية.

د ـ يرفض أصحاب مذهب الطبائع أن تكون الظواهر الطبيعية بخصائصها الثابتة تحقق فائدة وعناية للإنسان، لأن هذه الخصائص قد تتغير وظيفتها وتأثيرها حسب تغير أفراد البشر، فقد يكون منفعة للبعض ومضرة للبعض، مثل العسل، «متى تناوله الشاب في الصيف صودف مستحيلاً إلى الصفراء ومتى تناوله الشيخ في الشتاء صودف مستحيلاً إلى الدم، وأن العناصر قد يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه، وأن الأرض استقرت في الأسفل لأنها كثيفة والسماء في العلو لأنها لطيفة»[3].

ويرد العامري على هذه الحجة مدللاً على أن الله خلق العالم على هذه الصورة لكي يحقق عناية وغرض حكمي، ولذا فالحكيم الحق قد أوجد كلاً من الأرض والسماء «على خلق هيئته المختصة به.. خلق هذه (الأرض) على صورة الكثافة، وخلق تلك (السماء) على صورة اللطافة ليثبت كل واحد منهما في خاص معدنه إتماماً للجبلة على مقتضى الحكمة»[4].

هـ ـ أما الحجة الخامسة والأخيرة التي يعتمدها أصحاب الطبائع، فتقوم على

---

(1) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 334.
(2) المرجع السابق ص 338.
(3) العامري: المرجع السابق ص 334.
(4) العامري: المرجع السابق ص 339.

أن وجود النفوس البشرية ناقصة هو أكبر دليل على عدم وجود حكمة أو عناية، وإذا كانت هناك عناية لكانت النفوس البشرية لها من الرفعة والعلو ما يماثل رفعة الملائكة[1].

ويرد العامري عليهم بأن وجود النفوس البشرية على هذه الصورة التي تحوي الشر ولا تماثل الملائكة، لا ينكر وجود العناية، بل إن وجود الإنسان بهذه الصورة هو لعناية، فإن «حصول جبلة الأنفس البشرية على خلاف جبلة الأنفس الملكية، فوجه الحكمة الإلهية فيها هو أن النفس البشرية لو أبدعت على ذلك السنخ، لما صلحت لخلافة الله تعالى على عمارة العالم السفلي»[2].

فالعناية مقررة وواضحة في الطبيعة وظاهرة في كل موجوداتها، وإذا كانت الغاية واضحة في الصناعات الصناعية التي يقوم بها الإنسان، فلماذا ننفيها عن الصناعة الإلهية؟

يدافع العامري عن الغائية في الطبيعة بأن يبين أنه إذا كانت موجودة في الصناعة، فالأولى أن تكون موجودة في الطبيعة، فإن الطبيعة فاعلة من داخل، كما أن الصناعة فاعلة من خارج، وليست تختلفان في تأدية فعلهما على النسق الموصوف من ابتداء محدود إلى انتهاء محدود[3].

وتتشابه هذه الفكرة بما ذهب إليه أرسطو عندما دافع عن الغائية في الطبيعة بإثبات الغائية في الصناعة، قائلاً: «فإن كان ما يعمل بالصناعة إنما يعمل من أجل شيء، فمن البين أن ما يكون على المجرى الطبيعي أيضاً هذه سبيله»[4]، ويتكرر هذا الرأي أيضاً بعد العامري عند ابن سينا[5]، في تشبيه الصناعة البشرية بالصناعة الإلهية في الغرض والعناية.

فكلاً من الصناعة الطبيعية والصناعة الصناعية تهدفان إلى تحقيق الغاية، ونحن لا ننكر على الصناعة الصناعية أنها تفعل من أجل غاية، مثال ذلك النجارة يهدف فيها الفاعل ـ النجار ـ إلى تحقيق غاية من صنعه، وكذلك الصناعة الطبيعية

---

(1) المرجع السابق ص 334.
(2) المرجع السابق ص 339.
(3) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 325.
(4) أرسطو: الطبيعة ج 1 ص 49.
(5) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 336.

في إيجاد العالم، يهدف فيها الصانع - وهو الله - إلى تحقيق الغاية من فعله، وأن يسير فعله تبعاً لغرض حكمي، وهو ما يعبر عنه العامري بقوله: إن «انسياق الطبيعة نحو الكمال المتصور له بالتسخير الإلهي على المحرك الحكمي»[1]. وإذا وجدت عيوب في الصناعة الطبيعية أكملناها بالصناعة الصناعية.

وتكاد تكون هذه الفكرة تكراراً أو شرحاً لنفس الفكرة التي قال بها أرسطو في هذا المجال، حيث يذكرنا بأننا قد «نجد الصناعة في بعض الأشياء تُتم نقص الطبيعة، فيما تضعف الطبيعة عن استتمام فعله، وفي بعض الأشياء تتقبلها، فإن كان ما يعمل بالصناعة إنما يعمل من أجل شيء، فمن البين أن ما يكون على المجرى الطبيعي أيضاً هذه سبيله»[2].

وإذا تم للعامري إثبات أن كل موجود من موجودات العالم قد خلق من أجل تحقيق غرض حكمي، فقد تم له نقد آراء هذه الفرقة التي تنكر العناية، وأثبت بذلك أن كل موجود إنما على هيئة وصورة تنبيء على أنه خلق على أكمل تصور، وليس ولا واحد من أنواع العالم بمخلوق عبثاً أو محدثاً أو افتلاتاً[3].

2 - نقد من أنكر السببية

وهذه الفرقة الثانية التي ينقدها العامري، هي الفرقة التي تنكر وجود السببية، فهم على الرغم من إقرارهم بالوجود الإلهي، إلا أنهم أنكروا أن يكون في العالم سببية أو تلازم بين العلة والمعلول، ولذا وجب على العامري ليؤكد فكرته - القائمة على الربط بين العناية والسببية - أن ينقد من أنكر السببية.

وينسب العامري آراء هذه الطائفة إلى فرقة الأشاعرة، فيذكرهم قائلاً: «نحن قد بلينا في هذا العصر بفرقة من المتكلمين عاضدوا السوفسطائية بجحد النسب الذاتية بين هذه المعاني الطبيعية، بل عطلوا الجواهر كلها عن خصائص ما شوهد من أفعالها. وادعوا أن الله - تعالى - لم يخص جوهر النار بقوة تصلح لأن يصدر عنها فعل الإحراق، بل ابتدع الإحراق في الجوهر المحترق حين ملاقاة النار اياه، وهكذا الحال في الجمد عند التبريد، والماء عند الترطيب، وهكذا الحال في

---

(1) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات ج 1 ص 71 - 72.

(2) أرسطو: الطبيعة ج 1 ص 149.

(3) العامري: القول في الإبصار والمبصر ص 415.

الحجر عند هويه، واللهيب عند صعوده[1].

وقد سبق للعامري أن رفض آراءهم، عندما عرض لعمل حاسة الإبصار لأن آرائهم تقوم على نفي السببية والعلية، ويستند مفهوم العلية عندهم على إنكار التلازم بين العلة والمعلول، وهم في هذا الإنكار يعتمدون على قضيتين: الأولى، إطلاق القدرة الإلهية في الطبيعة، فليس لأية ظاهرة طبيعية فعل خاص يصدر عنها، فليس في الخمر إسكار مثلاً، والقضية الثانية: أنه لا مقوم داخلي لأي جسم يجعل منه فاعلاً إذ أن الأجسام عندهم منفصلة إلى أجزاء فهي جواهر فردة لا يربط بينها إلا بالقدرة الإلهية[2].

ويعرض الغزالي آراءهم عن السببية والتلازم، بقوله: إن الاقتران ما يعتقد في العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا... فليس من ضرورة من وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشراب، والشبع والأكل، والاحتراق والتقاء النار.. وهلم جرا إلى جميع المقترنات[3]، فهو ينكر أن يكون هناك ارتباط بين العلة والمعلول أو بين الجسم وأعراضه، وإنما كل ما يحدث هو حادث بقدرة الله المخترعة المباشرة لها، وعن ذلك يقول: «وقد عرفت من جملة هذا أن الحادثات كلها جواهرها وأعراضها.. واقعة بقدرة الله تعالى وهو المستبد باختراعها، وليس تقع بعض المخلوقات ببعض، بل الكل يقع بالقدرة[4].

وإذا احتج عليهم إنسان بأنه يرى دائماً الإحراق يعقب النار، أو الإسكار يعقب الخمر، تعللوا في ذلك بأنه لا يرجع إلى تلازم بين العلة والمعلول، وإنما هو نتيجة الاعتياد من رؤيتهما معاً، وكان أول من قال بهذا هو الباقلاني الذي قال: «إن ما هو مشاهد في الحس لا يوجد ضرورة ولا وجوباً وإنما هو يجري مجرى العادة، بمعنى وجوده وتكراره على طريقة واحدة»[5]، ثم يأتي بعده الغزالي

(1) العامري: المرجع السابق ص 415 - 416.
(2) الباقلاني: التمهيد ص 57.
(3) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا ص 239.
(4) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص 46.
(5) الباقلاني: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، تحقيق ريتشارد مكارتي، المكتبة الكاثوليكية بيروت سنة 1958.

ويتوسع في إرجاع التلازم بين العلة والمعلول إلى حكم العادة ويرى أن «اللازمات.. يجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها، بل لزومه بحكم العادة»[1]، وقد وافقهم على هذا الرأي المناطقة والتجريبيون والمحدثون[2]، ويرفض العامري هذا الاتجاه الذي ينكر السببية ويرى أن هذه الآراء وأشكالها هي من الدعاوى الشنيعة.. بل يفتح بها الطعن على الملة الحنيفية[3]، لأن هذه الآراء ستؤدي إلى إنكار وجود النظام والعناية اللذان هما عمل الإله وبالتالي سينتفي الدليل على وجوده، وأن النظر في الطبيعة ومشاهدة ما بها من نظام هو طريق للتدليل ومعرفة الله، وأنه سبحانه قد «صنع فأحكم وأنشأ فقدر وأعطى فقوى وأبدع فهدى، ثم أكد الأمر لعباده بالتدبر في أصناف ملكوته ليمتاز به المجتهد من المقصر والمعتبر من المضيع، ولئلا يظن المؤيد بعقله أنه مخلوق عبثاً أو متروك مهملاً»[4]، وهذا ما أشار إليه قبله الكندي عندما حلل الطبيعة، ووجد أن كل ما فيها هو لعناية ونظام وموافقة للإنسان.

وهذا التصور هو الذي اعتمده ابن رشد فيما بعد عندما رد على الأشاعرة ورأى أن إنكارهم لعمل الطبيعة وإنكارهم للسببية والنظام فيه إنكار لأسس التدليل على وجود الله، ورد عليهم قائلاً: «إننا متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ههنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق.. الذين يقولون لا صانع ههنا»[5].

ولذا أقام ابن رشد ـ كما أقام من قبله العامري ـ أدلة وجود الله بالنظر إلى الطبيعة، ورأى أن هذا المسلك هو مسلك أشار به القرآن في آياته المختلفة، وأن من أراد معرفة الله معرفة تامة عليه الفحص عن منافع جميع الموجودات، وهناك أمثلة متعددة تدل على وجود العناية الإلهية سواء بالموجودات كلها، أو بالإنسان مثال ذلك ظهور العناية «في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان.. كونها موافقة لحياته

---

(1) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص 46.

(2) Majid Fakhry: Islamic Occasionalism and its Eritique by Averroes and Aequinas P.57 London 1958.

(3) العامري: رسالة القول في الإبصار والمبصر ص 417.

(4) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 337.

(5) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 103 ـ دار الآفاق بيروت.

ووجوده، كما أن وجود الطبيعة من حول الإنسان أيضاً دليلاً على وجود الله مثال ذلك أن الشمس[1]، لو كانت أعظم جرماً مما هي عليه، أو أقرب مكاناً لهلكت أنواع النباتات والحيوانات من شدة الحر، ولو كانت أصغر جرماً أو أبعد لهلكت من شدة البرد.. ولولا الحركة اليومية لم يكن ليل ولا نهار[2].

أما السبب الذي دعا بهؤلاء المتكلمين إلى إنكار السببية الطبيعية، فيرجعه العامري إلى عدم قدرتهم على المعرفة الفلسفية أو التعقل في الطبيعة، فيقول: «والذي حمل هذه الفرقة المختلفة على ارتكاب هذه الأقوال المخترعة هو عجزهم عن الروية في واحد من المعاني الطبيعية، وضعفهم عن التفكر في جبلته والتعرف بخصائص قواه، فأقدموا على جحد الحقائق كلها»[3].

ولكي يؤكد العامري على فساد آراء هذه الفرقة يأخذ في تأكيد السببية والتلازم الضروري بين العلة والمعلول، أو بين الجسم وخواصه وأعراضه، ويرى أنه لا يجوز أن يعقل أي جوهر اتفق أي غرض اتفق، ولو جاز ذلك لصلح أن يكتب على جوهر الهواء، كما يكتب على جوهر الورق، بل قد يصلح أن يتخذ من الصوف سيفاً قاطعاً، ومن الحديد عمامة ملفوفة، ولصلح أيضاً أن يدرك الطعم بالسمع ويدرك الصوت بالمذاق[4].

ويؤكد على هذا المعنى في موضع آخر بقوله: «.. وكيف يتوهم هذا مع يقيننا بأنه ليس آية مادة اتفقت، تكون صالحة لأية صورة اتفقت، لكن بين المواد المختلفة والصور المختلفة مناسبات ذاتية[5]، بل معنى إثبات السببية هو تأكيد لوجود الحكمة والعناية الإلهية، وكانت الطبيعة هي الدليل على ذلك «فإذا شئت أن تقف على النجود التام والعناية الإلهية،.. والحكمة القائمة.. فتوهم الجسم.. وقد خص كل جوهر منه على المقدار الصالح له، وهو قائم بذاته وعلة لقوام ما

(1) ابن رشد: المرجع السابق ص 60.
(2) ابن رشد: ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد ص 168، ج 1 دار المعارف العثمانية ـ حيدر اباد سنة 1365هـ.
(3) العامري: القول في الإبصار والمبصر ص 417.
(4) العامري: المرجع السابق ص 415.
(5) العامري: رسالة التقرير لأوجه التقدير ص 315.

يصير مدركاً به»[1].

وبهذا يتسنى للعامري نقد الاتجاهات التي تنكر العناية أو تنكر السببية، لأن هناك تلازماً ضرورياً بينهما ولا يمكن إثبات أحدهما دون إثبات الآخر، وأن وجودهما معاً دليل على وجود الله، وبإثباته لوجود الله يستطيع أن يثبت وجود العناية الإلهية بالوجود كله، فهو هنا يثبت الخير لعامة الوجود بما فيه الإنسان، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يثبت مصدر هذا الخير الذي يفيض الخير على موجودات العالم بما فيها الإنسان. وهذا ما سنبحثه في النقطة التالية.

رابعاً: الخير غالب على الوجود

1 ـ الله مصدر الخير في الوجود

يؤكد العامري على وجود الخير في العالم، ويبحث عن مصدره أو العلة التي منحت موجودات العالم خيرها، ويرى أن مصدره الله، باعتباره من جهة هو خير مطلق، ومن جهة أخرى معطي الخير للموجودات عن طريق إيجادها، فالله هو الذي يفيض الخير على موجودات العالم، وهذه الإفاضة تحقق الخير والعناية الإلهية، لأن «محدث العالم ـ جل جلاله ـ مدبر الأشياء.. يفيض عليها القوة الممسكة لها على خاص ما تستاهل كل ذات من قسط الخيرورة والثبات.. أنه ـ عز اسمه ـ يفيض الخير الحقيقي، وهو طلب البقاء على المحدثات كلها فيضاناً واحداً»[2].

فالعناية والخير الملاحظان في العالم مصدرهما الله، وليس مصدرهما من الطبيعة ذاتها لأن «موجودات العالم.. ولا شيء منها إلا وضرب الضعف مستول على طباعه»[3]، فإذا كانت هذه الموجودات نفسها، ناقصة، فكيف يمنح ما هو ناقص الكمال، والعامري بهذا يرد على أصحاب الطبائع الذين أرجعوا ما يظهر من صور العناية في الطبيعة إلى الاتفاق والمصادفة. أما هو فيرى أن هذه الموجودات الطبيعية، لا يمكن أن تكون مانحة الخير لنفسها، لأنها في ذاتها ناقصة.

فالله تعالى هو مانح الخير للموجودات، لأنه هو الذي منحها وجودها

---

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 116.
(2) العامري: الفصول في المعالم الإلهية ص 370.
(3) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 319.

وصورها، وحدد لها الغاية التي تسير إليها، لتحقق خيرها أي غايتها، إلا أن الخير الذي يفيضه الله على الموجودات ليس نوعاً واحداً، وإنما لكل موجود خيره الخاص، فالخير الذي يخص العالم العلوي يختلف عن الخير الذي يخص العالم الأرضي.

والخير الخاص بالعالم العلوي، هو خير وعشق غرزه الله فيه لاستكمال وجوده وكماله بالتشبه به والتقرب من الله تعالى، وفي هذا يقول: «فسبحان من فطر العالم العلوي على عظيم مقداره وكمال تخطيطه مشتاقاً بجبلته نحو الخير المطلق»[1]، ثم تتكرر هذه الصورة لعشق الموجودات مرة أخرى عند ابن سينا، ويبدو أن كلاهما متأثراً فيها بأرسطو.

وهذه الفكرة تقترب مما يتصوره غيره من فلاسفة الإسلام من أن العالم العلوي يتحرك حركته مطيعاً لله لكي يستكمل كماله ويحقق خيره، فها هو الكندي يرى أن الكواكب تسجد لله تعالى، ولكن ليس كسجودنا في الصلاة، إلا أنها تقترب من الله بحركاتها المنظمة المرسومة؛ وينشأ عن هذه الحركات اختلاف الأزمنة ويفسر السجود في الصلاة بأنها تنتهي في أمرها إلى أمر خالقها، «فهي إذن مطيعة بينة الطاعة لما أراد بارئها»[2]، كما ذهب ابن سينا إلى هذا في تفسيره للخير الذي يخص العالم العلوي، بأن الله قد غرز فيه عشقاً غريزياً نحو استكمال خيره، وهذا العالم يتحرك تشبهاً بالله»[3].

ويعرض العامري للخير الخاص بالعالم السفلي، ويرى أن خيره هو أن يكون لديه القوة والاستعداد لتقبل صوره المختلفة تبعاً لاختلاف موجودات العالم، «فالله جعل العالم السفلي عنصراً موضوعاً، مستعداً لقبول آثاره المتقنة على تمامها»[4]، فلكل موجود نوع خاص من الخير، وهذا الاختلاف في صور الخير ودرجاته لا يرجع إلى الله وإنما يرجع إلى الموجود ذاتها، واختلاف الأشياء إذاً في حظوة الخير

---

(1) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 316.

(2) الكندي: رسالة في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ضمن الرسائل ج 1 ص 247.

(3) عرض ابن سينا هذه الفكرة في رسالة خصصها لهذا وهي رسالة العشق.

(4) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 316.

ليس هو من تلقاء الفائض (أي الله) بل هو من تلقاء القوابل (أي الموجودات). وإنما تفاوتت درجات المحدثات في رتبة الوجود لا بحسب أن الموجد لها قد جاد على بعضها بالتقوية والتوفيق وحرم البعض منها، بل عرض لها الشر بحسب تراكيبها وتكثرها.

فكل من العالم العلوي، والعالم السفلي مرتب على درجات، وتختلف درجة الخير تبعاً لاختلاف درجة الموجود واقترابه من الله، وأعلى الموجودات في درجات الخير هو الله لأنه هو الخير المطلق، وهو الخير بالذات، تأتي بعده العقول ثم النفوس ثم أخيراً المادة أو الطبيعة. وكلما كان الشيء أكثر بساطة ووحدانية كان عنده أكثر خيرية، فالعقل «لما كان أبلغ وحدانية من جوهر النفس.. كان رتبة العقل في الوجود أسبق من رتبة النفس، فاقتداره على قبول الفيضان من الخير الأول إذاً هو من اقتدار النفس»[1]، وترجع هذه الفكرة إلى مصدرها الأفلاطوني والقائل بفكرة التدرج من عالم المثل أو عالم الحقائق الثابتة المعقولة، وتنتهي بالمادة التي تعتبر مصدر كل شر في العالم المحسوس، كما ظهرت عند أفلوطين في صورة المبادىء التي يعلو الواحد منها عل الآخر والتي أسماها بالأقانيم، وهي تبدأ بالواحد فالعقل فالنفس ومنها تصل إلى الطبيعة فالمادة[2].

2 ـ إقراره بوجود الشر

إذا كان مصدر الخير وصوره ثابتة عند العامري، فإن صور الشر أيضاً ثابتة وظاهرة ويحدد لها مواضع متعددة[3] تظهر فيها، وصور مختلفة، فيها ما هو شر فيزيقي متعلق بالعالم، أو شر أخلاقي متعلق بالإنسان، وقد سبق وأن قسم ابن سينا الشر إلى ثلاثة أقسام أيضاً[4]، وصور الخير والشر كما يعرضها العامري، فقد وضعناها في الجدول التالي:

---

(1) العامري: الفصول في المعالم الإلهية ص 370.

(2) The Catholic Encycl. for School and home Vol. VIII P.508. Megrant, Hill Book Company.

(3) العامري: شذرات ص 523، نقلاً عن التوحيدي: المقابسات، المقابسة 43، تحقيق السندوبي ص 208، وتحقيق توفيق حسين ص 178 - 179.

(4) انظر كتابنا عن مفهوم الخير والشر في الفكر الإسلامي ص 12، منشورات المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر مجد ـ بيروت 1991.

الخير	الشر	موضعه
العافية	المرض	الأبدان
الغنى	الفقر	الأحوال
العلم	الجهل	القلوب
البصر	العمى	العيون
اليقين	الشك	الصدور
النصح	الغش	المعاملات
الطاعة	المعصية	الأعمال
الحق	الباطل	المذاهب
الخير	الشر	الأفعال
المحبة	الكراهة	الطباع
الوصل	الهجر	العشرة
الجود	الرداءة	الأشياء
الصلاح	الفساد	الأمور
الرفعة	الضعة	المراتب
الحسن	القبح	الصور
الفصاحة	العيّ	الألسنة
الاستقامة	الاعوجاج	الأعضاء
الحياة	الموت	الأجساد
السعادة	الشقاء	العواقب

فإذا كان العامري قد حدد مصدر الخير بأنه هو الله تعالى، فما هو إذن مصدر الشر؟

كما وجدنا أن العامري اعترف بوجود الخير، فهو أيضاً يعترف بوجود الشر، ويحدد له صوراً متعددة تحيط بالإنسان من الداخل والخارج، أي من نفسه ومن

العالم، فيقر بالشرور التي تصاحب الإنسان بقوله: «ولعمري إن الإنسان لن يسلم في حياته الدنيوية من تكلف المؤن الشاقة، فإن جبلة العالم مؤسسة على امتزاج المحاب والمكاره»[1]، أما الشرور الخارجية الموجودة في العالم فمصدرها إلى أمر الدار (أي نظام الكون) وما أسست عليه ودبر أهلها به[2].

3 - تبريره للشرور العامة التي تحيط بالإنسان والعالم

يرجع العامري أسباب الشرور التي تحيط بالإنسان وبقية الموجودات وتظهر في صور متعددة في العالم، بأنها ترجع إلى النظام الذي يسير عليه العالم، الذي يفترض في داخله وجود الشر، لأن هذا العالم الطبيعي له طبيعة ووجود خاص، هذا الوجود غير ثابت، وإنما هو في حركة وتغير دائميين، وكل تغير فيه خير وشر، وهو يعلل ذلك قائلاً: إن «الطبيعة.. في ذاتها لن تكون غير متناهية. وقد علم أن صدورها لن يكون إلا من الجسم المحدود، ومن الممتنع أن يكون الجسم المحدود ذا قوة غير متناهية، وإن كانت متناهية فهي إذاً لا محالة تكون معرضة لطروء الآفات عليها بالمضاد الغالب في مجاريها»[3].

ولعل تصور العامري هنا لتفسير الشر كان رداً على اتجاه ديني قديم قائل بأن مصدر الشر يرجع إلى إله، كما أن مصدر الخير يرجع إلى إله آخر، وهم القائلون بإلهين، إله النور وإله الظلام، وكان هذا اتجاه أصحاب الديانة الثنوية والقائلون بإلهين هما هرمز واهرمن من المجوس.

أما العامري، فيرى أن الله مصدر الخير في الوجود، وأن الخلق بدأ خيراً، وأن الشر لا أصل له في الإبداع، وقد أخذ بهذا التصور أحد المعاصرين للعامري من أصحاب المذهب الإسماعيلي وهو «أبو يعقوب السجستاني»، الذي ذهب إلى أن الشر لا أصل له في الإبداع، كما يكون الإبداع أصل الخير[4]، ولعل المصدر

(1) العامري: الاعلام ص 141.

(2) العامري: شذرات ص 523 وأيضاً التوحيدي: المقابسات، المقابسة 43، تحقيق السندوبي ص 208، وتحقيق توفيق حسين ص 178.

(3) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 337.

(4) أبو يعقوب السجستاني: كتاب الينابيع، تحقيق مصطفى غالب، الينبوع الخامس والعشرون ص 130.

الذي استقى منه هؤلاء الفلاسفة هذه الفكرة يرجع إلى أفلاطون. فيذكر عنه العامري قوله بأن «الله سبب الخير فقط، وأنه لا سبب لخيراتنا غير الله، وأما الشر فإنما تنالنا بسوء أفعالنا»[1].

ولذا يعلل العامري ما يظهر من شرور في الطبيعة بأنها شرور قليلة بالقياس إلى الخير الكثير، ذلك أن الطبيعة تهدف دائماً إلى تحقيق فعلها وغايتها، وهذه الغاية هي خير بالقياس إلى فاعلها وليس بالقياس إلى قابلها، نوضح ذلك بمثال للنار، فإن فعلها هو الإحراق، وقد تقابل النار ثوب رجل فقير، فتحدث به الشر والدمار، فيكون حدوث الإحراق هنا خير بالنسبة إلى النار لأنه فعلها، ويكون شراً بالنسبة إلى القابل وهو ثوب الفقير.

ولذا يرى العامري أن تحقيق غرض الطبيعة هو خير، لأن هدفها هو «أن تحرك العناصر الموضوعة لها بحسب ما جبلت عليه من الاستعداد لقبولها.. إلى أن تنهيه إلى الغاية المحدودة لها، ثم تقف لديها ولا تتجاوزها»[2]، فالطبيعة تحاول دائماً أن تفعل فعلها، إلا أنه قد يطرأ عليها أحياناً بعض الاعتراضات، وحتى مع وجود هذه الاعتراضات القليلة، فإن الخير هو الأكثر، فمثل هذه الشرور القليلة تقع تحت مقولة الإمكانات النادرة: مثال ذلك وجود «إنسان أكمه، أو ذا ستة أصابع»[3]، أما الأكثري والغالب فهو وجود الإنسان السليم، فكان تسليمه بوجود هذه الشرور لا ينفي وجود العناية أو الخير لأن هذه التشويهات الطارئة... لن تكون دالة على أن مجراها خلا من الحكمة الحقيقية[4].

وهذه الشرور القليلة الطارئة التي يقر بها العامري، لا تمنع عنده من القول بأن الخير غالب، فهو إما دائم باعتبار أن الغاية هي خير، وأن الطبيعة تسير دائماً نحو تحقيق غايتها وخيرها، أو أكثري باعتبار أن هناك بعض الاعتراضات التي قد تطرأ على المجرى الطبيعي. لذا كان «انسياق الطبيعة نحو الكمال المتصور له.. بحسب الوجود الطبيعي على الغالب الأعم»[5].

---

(1) العامري: السعادة والإسعاد ص 341.
(2) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 334.
(3) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 331.
(4) المرجع السابق ص 337.
(5) المرجع السابق ص 336.

وهذه الفكرة قد أشار إليها قبله الفارابي، عندما رأى أن الآفات والعاهات التي تدخل على الأشياء الطبيعية إنما هي تابعة للضرورات ولعجز المادة عن قبول النظام التام[1]، فكانت الطبيعة عنده ليست ضرورية على الإطلاق، لكنها ممكنة على الأكثر، وأن الأمور التي قد يظن العامة أنها اتفاقية، ليست من قبيل المصادفة، ولكن لها عللها البعيدة التي لا نعرفها، ولذا يصرح بأن «العالم فيه أسباب معروفة عنها تحدث، وأمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة، ولو لم تكن في العالم أمور اتفاقية.. لارتفع الخوف والرجاء، وإذا ارتفعا لم يوجد في الأمور الإنسانية نظام البتة»[2].

وقد أخذ بهذه الفكرة أيضاً ابن سينا عندما رأى أن الطبيعة إنما تتحرك دائماً نحو تحقيق خيرها وغايتها، وأن ما يوجد في الطبيعة هو خير غالب، وأن الشر قليل وأن وجود الشر نفسه هو ضرورة تابعة من أجل وجود الخير[3].

4 ـ تبريره للشرور الخاصة بالإنسان

أما عن الشرور التي تخص الإنسان وحده، سواء من جهة جسده أو أخلاقه أو عقله، فيحاول العامري أن يوجد لها تبرير، فيظهرها بصورة الخير، ليتسنى له بعد ذلك أن يثبت أن كل ما يحيط بالإنسان، من داخل أو خارج هو خير، والشر له ضرورة في وجوده وأنه لعناية.

وهذه الشرور قد تلحق الإنسان من جهة طبيعته البدنية، فتصيبه بأمراض، وقد تظهر في صورة مفاسد أخلاقية، وهذا راجع إلى أن طبيعة الإنسان البدنية مكونة من طبيعة حيوانية تجمع بين القوة الغضبية والقوة الشهوانية بجانب القوة العاقلة، وقد لا ينجح العقل في السيطرة التامة على هاتين القوتين، فتظهر الشرور الأخلاقية، إلا أن هذه الشرور متوقعة من الإنسان، وعليه أن يسعى إلى تحقيق فضيلته بأن يجعل لعقله السيطرة على قوتيه الشهوية والغضبية، وأن يبعد عن السيِّىء من

---

(1) الفارابي: التعليقات ص 46.

(2) الفارابي: فضيلة العلوم ص 4، مطبعة دائرة المعارف النظامية ـ حيدر اباد ـ الهند سنة 1340هـ/ 1921م.

(3) د.عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص 177، دار المعارف مصر سنة 1971 وأيضاً كتابنا عن مفهوم الخير والشر ص 156.

الأخلاق، وفضيلته أن يكثر صوابه أو يقرب من الحق اعتقاده[1].

وإذا تساءل إنسان لماذا قد خلق بهذه الطبيعة التي تحوي الشر إلى جانب الخير؟ ولماذا لم يخلق على صورة خير فقط؟ فتكون إجابة العامري بأن خلق الإنسان على هذه الصورة هو أصلح ما يمكن لخلافة العالم السفلي[2].

كما برر العامري الشرور التي تلحق بالإنسان من جهة المرض، وفسرها بأن الله «كما أراد بالعافية البر والسلامة والنجاه انعاماً وامتناناً، كذلك أراد بالعلة والمرض والنكس اختباراً وامتحاناً»[3]، فإذاً المرض ليس شراً بالنسبة للإنسان بل خير له، لأنه سيحفزه على العلاج والأخذ بالأسباب وسيعرضه أيضاً لاختبار قوة إيمانه.

والعامري في هذه الفكرة يتشابه مع المعتزلة التي ترى أن لحوق الآلام بالإنسان لا يجب أن ينظر إليها على أنها شرور ولا يقبح الله بسببها، بل هي عندهم خير، ويدللون على ذلك بأنه تعالى لا يفعل القبيح البتة، فيجب أن يقطع في الآلام من قبله أنها خارجة عن أن تكون ظلماً[4]، بل يرون أن الألم قد يحسن للنفع، كما يحسن للاستحقاق[5].

ولا يتعارض وجود الموت للإنسان مع الخير الذي يرى العامري أنه عام وغالب على الوجود، ولا ينفي وجود الموت وجود العناية الإلهية بالإنسان، لأن غرض الحكمة والعناية هو تحقيق الخير للأكثرية ولا مانع من طروء بعض الشرور القليلة، فالعناية المقصودة من وجود الإنسان ليست هي المحافظة على الإنسان الفرد، بل الغاية هي المحافظة على النوع الإنساني موجود ومستمر في الحياة، بل إن الموت هو خطوة لحصول الإنسان على السعادة الأبدية، كما سنتناوله في الفصل الأخير.

---

(1) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 308.

(2) المرجع السابق ص 339.

(3) العامري: شذرات ص 23، وأيضاً التوحيدي: المقابسات، مقابسة 43، تحقيق السندوبي ص 208 وتحقيق توفيق حسين ص 178.

(4) القاضي عبد الجبار: المغني ج 13 (اللطف)، تحقيق د.أبو العلا عفيفي ص 368، القاهرة سنة 1962م.

(5) المرجع السابق ص 387:

وتختلف صور العناية الإلهية تبعاً لاختلاف الموجودات، والمستهدف من العناية هو المحافظة على الأنواع وليس الأفراد، فإذا كان النوع هو فرد واحد كانت العناية بوجوده واستمراره كفرد، مثال ذلك «أن الباري - جل جلاله - أعطى الأجرام العلوية ديمومة بالشخص وأيدها بالبقاء على الدهر[1]، أما إذا كان النوع فيه أفراد كثيرة، فليست العناية هي المحافظة على هذه الأفراد، ووجودها دائماً، بل المطلوب هنا هو المحافظة على نوعها فقط، لذا «أعطى الله الكائنات السفلية ديمومة بالنوع، وأيدها بالبقاء على الزمان، فصار فعله المتقن منتظماً لكلا الثباتين، أعني الشخصي والنوعي»[2].

ولذا كان هذا العالم بما يحوي من نظام وسببية وعناية، وما يظهر فيه من خير وشر، وهو أصلح عالم يمكن أن يوجد للإنسان ويحقق له الخير والعناية، وبهذا التصور يرد العامري على الفكرة التي قد تبناها المعتزلة والقائلة بأن الله لا يصدر عنه القبيح وأنه لا يفعل إلا الخير والخير وحده، وبالتالي إذا وجد نظامين للعالم أحدهما صالح والآخر أصلح، وجب على الله أن يختار ما هو أصلح للإنسان[3]، لأنه أكثر خيرية.

وهذا التصور الاعتزالي رفضه الأشاعرة، ورأوا أنه لا يجب على الله فعل ما هو أصلح، بل الله فاعل حسب المشيئة، والحكمة والقدرة المطلق، ولا يسأل عما يفعل ولا يجب عليه شيء، وبالتالي فيمكن لله أن يفعل الصالح مع وجود الأصلح[4].

ويحاول العامري أن يحل هذا الإشكال، فيرى أن القائلين بالأصلح والصالح

---

(1) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 336.
(2) المرجع السابق ص 336 - 337.
(3) انظر هذه الفكرة للمعتزلة عند كل من الخياط: كتاب الانتصار، تحقيق بيبرج ص 85، القاهرة سنة 1925، القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 57، الأشعري: مقالات الإسلاميين ص 483 - 555 البغدادي: الفرق بين الفرق ص 167، وأيضاً الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام، تحقيق الفريد جيوم ص 405، اكسفورد (د.ت).
(4) انظر هذه الفكرة عند الباقلاني: التمهيد ص 341، الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ص 309، البغدادي: أصول الدين ص 131 - 132.

جميعاً قد شارفوا الحق بجهة من الجهات، ولم يهجموا على نصه وحقيقته[1]، والصواب عنده أن هذين اللفظين ـ الصالح والأصلح ـ هما من المعاني الإضافية، فالشيء لا يقال عنه صالح أو أصلح في نفسه، بل بالإضافة إلى غرض معين، فقد يكون صالحاً لغرض ما، وغير صالح لغرض آخر.

ولذا كان النظام الأصلح لهذا العالم هو استمرار الأنواع دائمة الوجود، مثل وجود الشمس والقمر والأفلاك والاسطقسات، أما وجود زيد أو عبيد واستمرارهم في الحياة ليس صالحاً أو أصلح في ذاته، بل الأصلح هو بقاء نوعهم الواحد واستمراره في الوجود، فأفراد أنواع البشر والحيوان والنبات، ليس الصالح أو الأصلح وجودها مستمرة، لأن فنائها أو تغيرها لا يعارض العناية الإلهية المقررة لها.

خامساً: الدين هو عناية الله الخاصة بالإنسان

إذا كانت العناية الإلهية هي خير من الله يشمل الوجود كله، بما فيه من إنسان أو موجودات أخرى، فالعامري يرى أن الله قد خص الإنسان بخير خاص له وحده دون بقية موجودات العالم، هذا الخير يتمثل عنده في منح الله ـ تعالى ـ الشرائع والأديان للإنسان.

ويظهر هذا الخير عندما يفرق العامري في الخيرات بين ما هو خير مطلق وما هو خير مقيد، والخير المطلق مثل الحكمة والصدق والعدالة والجود، أما الخير المفيد المقيد فهو مثل الثروة والرياسة والجمال والقوة، وهذا النوع من الأشياء قد تكون خيراً إذا استعملت استعمالاً حميداً، وقد تكون شراً إذا استعملت استعمالاً رديئاً.

ويقف الإنسان حائراً أمام هذه الأشياء أو الأمورَ من الخيرات المقيدة، ولا يعرف طريقة الاستفادة منها لكي ينتج عنها الخير، ومن أجل هذا يأتي الدين والشريعة الإلهية لتحدد له الصور الصالحة لكي يستفيد من هذه الأشياء لتحقيق خيره الخاص، فكأن وجود الدين هنا هو لتحقيق خير الإنسان، وهو صورة أخرى من صور العناية الإلهية التي تحيط بالإنسان، ويصف العامري هذه الأشياء بقوله: «إنه متى روعيت على موجب الشرع الإلهي، نزلت بالإضافة إلى الأنفس النطقية

(1) العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 271.

منزلة الأجنحة المرقية لها إلى معدن الكرامة.. تصير معاوناً لنا على حسن خلافة الله جل جلاله في عمارة هذا العالم.. الشرع الإلهي هو الكاسب لهذه المعاني تمام الرتبة ووصف الخيرورة[1]، فلا يجوز عقلاً أن يترك الله ذوي الألباب من عباده سدى، ليبقى أحدهم في هذه الدنيا سنين يسيرة مع الغموم والهموم والتعب والكد، ثم يفنى فناءً أبدياً[2]، فلا يجوز من منطلق مفهوم العناية الإلهية أن يتخلى الله عن الإنسان، ومن ثم كان الدين هو عناية إلهية بالإنسان يحملها النبي[3]، الذي هو حامل التعاليم الإلهية للإنسان ليعيش سعيداً، فكأن الدين صورة أخرى من صور العناية الإلهية بالإنسان.

وتصور العامري للدين على أنه عناية وخير للإنسان من الله، يقارب تصور المعتزلة للدين بأنه أحد صور اللطف الإلهي بالإنسان، وهم يقصدون به أن الله تعالى قد «لطف بعباده ببعثه الرسل، وبما أدوه من الشرائع»[4]، لأن اللطف هو نفع من جهة أنه يساعد الإنسان على حسن الاختيار ويحقق له الثواب.

ويعتبر العامري الدين أحد الوسائل الرئيسية التي يعتمد عليها الإنسان للوصول إلى تحقيق الخير المطلق، وذلك بتحويل الأشياء التي قد ينتج عنها شر إلى خير، عن طريق وضعها في الإطار الصحيح، ويستدل على ذلك بقوله: «وإن شئت أن تقف على قوة الدين الإلهي... وصلوحه لتأدية الإنسان إلى الخير المطلق، أعني إذا اعتقده واستمسك به، فتوهم الصورة النورانية مثل إشراقة الشمس.. المؤدية للمستنير بها إلى الخيرات المطلوبة، إلا أن أغراضها منصرفة بالسرعة، فيكون تأديتها بالإنسان، لا إلى الخير المطلق الذي هو غاية الخيرات، فأما الدين، فإنه يؤدي به لا إلى الخير المضاف، بل إلى ما هو خير بالذات[5].

ولذا يصف العامري الدين بأنه المنجي للإنسان من الوقوع في الشرور،

---

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 113.
(2) العامري: الاعلام بمناقب الإسلام ص 102.
(3) بحث العامري موضوع النبوة في كتاب له بعنوان (النسك العقلي والتصوف الملي) وكتاب آخر بعنوان (الإرشاد لتصحيح الاعتقاد) وهذان الكتابان مفقودان، ولم يتبق منهما إلا شذرات، منشورة ضمن كتاب رسائل العامري.
(4) القاضي عبد الجبار: المغني ج 13 (اللطف) ص 20.
(5) العامري: الأمد على الأبد ص 125.

والموصل إلى تحقيق الخير المطلق له، وبه تتحقق صورة أخرى من صور العناية الإلهية بالإنسان، فالدين كريم الصحبة يعز من يلجأ إليه، ويستر عيوب من اتصل به، مع ما يذخر له في عاقبته مع الغبطة الأبدية(1).

فإذا كان الدين يحقق للإنسان خيره الخاص وخيره المطلق في الدنيا والآخرة، وجب على الإنسان أن يلتزم به، والالتزام بالدين ليس هو التزام بأعمال خارجية وعبارات فقط بل يرى العامري أن الدين على خلاف ذلك، لأن الدين لا يخاطب الإنسان من الخارج فقط، بل يخاطب داخله أكثر، باعتبار أن الإيمان عنده.. هو اعتقاد أكثر منه فعل، ويظهر هذا من تعريفه للإيمان بأنه هو «الاعتقاد الصادق اليقيني، ومحله من القوى التميزية هو القوة العاقلة»(2).

وقد كانت مسألة الإيمان من أكثر المسائل التي شغلت بال متكلمي الإسلام، وبحثوا فيها أموراً متعددة، واختلاف مقصودهم من الإيمان، فيذهب بعضهم ـ وهم المعتزلة والخوارج ـ إلى أن الإيمان، هو ما صدقه القلب، ونطق به اللسان ودل عليه الفعل، فيقولون بأنه: «يجب ألا يسمى المرء مؤمناً إلا حال اشتغاله بالإيمان»(3) أي أنهم جمعوا التصديق والإقرارَ باللسان والعمل بالجوارح وأدخلوها جميعاً في تعريفهم للإيمان، يضاف إلى هؤلاء أهل السلف الذين اعتبروا أن الإيمان يزيد وينقص، لأن الإيمان ليس قولاً فقط، بل قولاً وعملاً، فاسم الإيمان عندهم يجمع الطاعات فرضها ونفلها(4).

على حين يذهب آخرون ـ وهم أهل السنة من الخلف سواء كانوا أشاعرة أو ماتريدية ـ إلى أن الإيمان هو الاعتقاد بالقلب، ويذكره الباقلاني بقوله: «إن الإيمان هو التصديق بالله تعالى وهو العلم، والتصديق يوجد بالقلب»(5)، وهذا الرأي يرجع

---

(1) العامري: الاعلام بمناقب الإسلام ص 129.

(2) العامريّ: الأمد على الأبد ص 158، والاعلام بمناقب الإسلام ص 83، وأيضاً شذرات ص 509.

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 703، وأيضاً الجرجاني: شرح المواقف ص 593 القسطنطينية سنة 1879.

(4) البيهقي: الاعتقاد على مذهب أهل السلف، تحقيق أبو الفضل الغماري ص 130 دار العها الجديد القاهرة سنة 1959.

(5) الباقلاني: التمهيد ص 416، البزدوي: أصول الدين، المسألة 37 ص 146، وأيضاً النسفي: التمهيد لقواعد التوحيد ص 377.

في مصدره إلى الإمام «أبي حنيفة» الذي رأى أن الإيمان هو التصديق مستنداً إلى المعنى اللغوي للإيمان، فالإيمان في اللغة هو التصديق، وهو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان[1]، وهو أيضاً التصديق والمعرفة واليقين والإقرار[2] وإلى هذا الرأي ينتمي العامري في مفهومه للإيمان، أما الكفر، فيعرفه بأنه: هو «الاعتقاد الكاذب الظني، ومحله من القوى التميزية هو القوة المتخلية»[3].

وبعد أن يعرف كل من الإيمان والكفر، يذهب إلى أن هاتين الصفتين ليستا درجة واحدة، بل لهما درجات متعددة، فدرجات الإيمان شتى: أولها الخوف ثم الرجاء ثم اليقين ثم الحب ثم الاتصال ثم الاتحاد، وللكفر أيضاً درجات متعددة: أولها الزيغ ثم الرين (الغَمّ) ثم الغشاوة ثم الطبع ثم الإغلاف ثم الإقفال[4].

فالإيمان والكفر يتعلقان بالجانب الاعتقادي النظري في الدين، وهذا الجانب يتعلق بالعلم فقط، فقد حصر العامري، الإيمان في العلم ـ وهو مثله مثل مشايخ الحنفية ـ لا يزيد الإيمان عندهم ولا ينقص[5]، وقد نشأت حول هذه الفكرة تساؤلات كثيرة حول علاقة العلم بالعمل، وهل الإيمان واحد أو أن هناك إيمان أكثر وأقل؟ وهي الفكرة التي وضعت في صيغة التساؤل القائل: هل يزيد الإيمان أو ينقص؟

فالإيمان عند العامري هو العلم الذي يجب أن يسبق العمل، ويجب معرفته قبل العمل ولا يصح العمل دونه، بل قد يكون عملاً واحداً، أحدهما تم بعلم

---

(1) أبو المنتهى: شرح الفقه الأكبر ص 33 - 34، ط الحلبي، القاهرة سنة 1325هـ وأيضاً النسفي: التمهيد لقواعد التوحيد ص 378.

(2) أبو حنيفة: العالم والمتعلم، «الفقه الأوسط»، تحقيق محمد زاهد الكوثري ص 13 مطبعة الأنوار القاهرة سنة 1368هـ شيخ زادة: نظم الفرائد وجمع الفوائد ص 49 - 50 مطبعة التقدم مصر ط 2 سنة 1323هـ.

(3) العامري: الأمد على الأبد ص 158.

(4) العامري: شذرات ص 509، وانظر هذه الدرجات وتعريفها عند الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج 1، تحقيق د.إبراهيم عوضين والسيد عوضين ص 42 - 43، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة سنة 1971.

(5) شيخ زاده: نظم الفرائد وجمع الفوائد ص 52، وانظر أيضاً أبو عذبة: الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية ص 25 مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ـ حيدر اباد الهند سنة 1322هـ.

فيكون نافعاً، وآخر تم بدون علم فيكون فاسداً، مثال ذلك رجلان قد يتشابهان في فعلٍ واحد أحدهم مذموم والآخر محمود، فقد نجد رجلين يصليان الأول قلبه متعلق بإخلاص العبادة، والآخر بجانبه يصلي وقلبه في طرف كم الآخر، ولذا يقول العامري: «فلا تنظروا من كل شيء إلى ظاهره إلا بعد أن تصلوا بنظركم إلى باطنه»(1).

فالأعمال ـ أي العبادات ـ وحدها بدون اعتقاد سليم، هي في نظره رياء لا يقبل عند الله، ولا عند الناس ولا عند الملائكة، وينادى أصحابها في الآخرة في عداد المنسلخ عن العقيدة الجاحد للجزاء والمثوبة، ومن هنا اعتبر أن العبادات وحدها لا تكفي لتحقيق خير الإنسان، بل يجب إضافة الاعتقاد الصحيح إليها، لأن العلم يسبق العمل دائماً والإيمان يسبق العبادة.

وكما قسم العامري الاعتقادات في الدين إلى خير وشر، أو إلى إيمان وكفر، كذلك قسم الأعمال والعبادات في الدين إلى خير وشر، أو إلى تقوى وفسوق، ورأى أن الخير التام هو أن يجمع الإنسان بين العلم والعمل، أو بين الاعتقادات الصحيحة وأداء العبادات، وهذا هو ما يسميه بالتقوى التي هي «التدرب في تأدية الأعمال لوجه الله ـ تعالى ـ مع الاعتقاد اليقيني، ومحله من القوى العملية هو القوة المدبرة»(2)، أما الشر في الأعمال الدينية فهو ما جمع بين الشر في الاعتقاد والعمل، ويسميه العامري بالفسوق الذي هو التدريب في تأدية الأعمال لا لوجه الله تعالى مع الاعتقاد الظني، ومحله من القوى العملية هو القوة المشوقة(2).

ولذا كانت التقوى عنده أعم من الإيمان، لأن الإيمان يختص بالخير في الاعتقاد، أما التقوى فتختص بالخير في الاعتقاد والعمل معاً، فكان كل متق فهو لا محالة مؤمن، لأنه جمع بين الاعتقاد والعمل، وليس كل مؤمن متق على الإطلاق، لأنه التزم بالاعتقاد فقط ولم يقم بالأعمال الصالحة لوجه الله، وإنما قصد من ورائها تحقيق أعمال نفعية.

ويحرص العامري على أن يبرز تصوراته الخاصة واهتماماته الفكرية في كل ما

(1) العامري: شذرات ص 591، وأيضاً التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة ج 3 ص 96.
(2) العامري: الأمد ص 158.

يدرسه، فهو كفيلسوف يتابع عصره ويريد تقدمه يجمع في الدين بين الاعتقاد والعمل، ويرى أن خير الإنسان لن يتحقق إلا بالجمع بينهما، وهو كفيلسوف أيضاً يرى ضرورة سبق العلم للعمل، وهو باعتباره فيلسوفاً ينتمي إلى الدين الإسلامي يرى أن الإسلام أفضل الأديان لأنه «أحق الأديان بطول البقاء، حيث جمع بين الشدة واللين، فوجد كل من ذوي الطبائع المختلفة ما يصلح به حاله في معاده ومعاشه، ويستجمع له من خير دنياه وآخرته، وكل دين لم يوجد على هذه الصفة، فمن المحال أن يسمى ديناً هيناً فاضلاً.

ولذا يوجه العامري نقده لأصحاب الأديان الذين ينتهجون أموراً تصعب على الإنسان، مثل رهبان النصارى الذين هجروا النكاح والتزموا العزلة، أو أصحاب الديانة الثنوية الذين التزموا الزهد والابتعاد عن عمارة العالم، أو ما التزمه نساك الهند من تعذيب أجسادهم، ويرى أن مثل هذه الأديان تصعب الحياة على الإنسان، أما الإسلام. فهو الدين الملائم للإنسان وأن الله لو أراد بعباده حملهم على إهلاك الأنفس لما علمهم صنعة لبوس لهم لتحصينهم من بأسهم ولما جعل لهم سرابيل تقيهم الحر، ولما هداهم لصنوف العقاقير النباتية ليستشفوا بها من الآلام[1].

وهكذا ينهي العامري تصوره للدين، على اعتبار أنه عناية بالإنسان، ليس فقط في كونه يرشد الإنسان لخيره الخاص، ولكنه في كونه خير الأديان التي تراعي حق الإنسان وتحافظ على حياته وتيسر له العيش، وهكذا يصبغ العامري تصوره لحياة الإنسان بصبغة تفاؤلية تتسم بالخير والعناية الإلهية في كل تفصيلاتها الدقيقة، سواء كانت عناية بالإنسان كأحد موجودات العالم الطبيعي، أو كعناية إلهية تخص الإنسان باعتباره خليفة الله على الأرض وأشرف مخلوقاته وهي العناية الممثلة في بعث الأنبياء بالشرائع والأديان.

---

(1) العامري: الاعلام ص 140.

الفصل الرابع

الفعل الإنساني بين الجبرية والحرية عند العامري

تمهيد

حدد العامري في الفصل الثاني حقيقة الجوهر الإنساني، وقال: إنه علم وعمل، وقد فصلنا القول في العلم والمعرفة، وبينا أن أهم موضوعات المعرفة عنده هي الإلهيات، وهو ما عرضنا له في الفصل السابق، وبقي لنا أن نتناول جانب العمل الذي يدور حول الفعل الإنساني.

وقد كان هذا الموضوع إحدى المشكلات الهامة التي أثيرت في الفكر الإسلامي، ودارت حول حدود القدرة الإنسانية وعلاقتها بالقدرة الإلهية، أو ما عرفت باسم مشكلة القضاء والقدر، وقد عرف العامري هذه المشكلة حينما كانت إحدى المشكلات المثارة في عصره، وعرضت عليه، فحرص على إبداء رأيه، فرصد لها رسالتين من مؤلفاته الأولى بعنوان: «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»[1]، والثانية بعنوان: «التقرير لأوجه التقدير»[1].

وقد بدأت هذه المشكلة منذ العهد الأول للإسلام، وقد نهى الرسول عليه الصلاة والسلام صراحة عن إنكار القدر بمعنى «التقدير» وحمل على أولئك الذين يعتبرون الإنسان خالقاً لأفعاله وهم القدرية[2]، وفي حديث له، صلوات الله وسلامه عليه، ما يشير إلى ضرورة الإيمان بالقدر، قائلاً في حديثه عن الإيمان هو «أن تؤمن

---

(1) هاتان الرسالتان منشورتان في كتاب «رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية» ـ تحقيق د.سبحان خليفات.

(2) د.أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته ص 138، دار الثقافة، القاهرة سنة 1973.

بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره»[1]، وكما روي عن عليّ - رضي الله عنه - ما يشير إلى صعوبة الخوض في هذا الموضوع عندما قال: «القدر بحر عمقه ما بين السماء والأرض، وعرضه ما بين المشرق والمغرب» فقد شبه أسرار القدر في عدم الإحاطة ببحر لا يمكن الإحاطة به، وذلك لأن يتضح عدم الوقوف على أسراره[2]، وهذه الصعوبة أشار إليها أيضاً رجال أهل السنة وهو الإمام الطحاوي عندما قال في عقائده: «القدر سر الله تعالى في خلقه لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبي مرسل»[3].

وإذا نظرنا إلى الاتجاهات الفكرية حول هذه المسألة، سنجدها قد انقسمت إلى ثلاث اتجاهات:

- الاتجاه الأول، وهو الذي أرجع الفعل بكامله إلى الله، وأن الإنسان مجبر في أفعاله ولا قدرة ولا إرادة له، وهؤلاء هم أصحاب المذهب الجبري.
- الاتجاه الثاني، وهو الاتجاه الذي أرجع الفعل إلى الإنسان، وقد مثل هؤلاء القدرية والمعتزلة.
- أما الاتجاه الثالث والأخير، فهو الاتجاه الآخذ بالتوسط بين الاتجاهين السابقين، فلم يقل بالجبر الخالص، ولم يثبت الحرية المطلقة، وقد وقف مفكرون كثيرون على أبعاد مختلفة في هذا الاتجاه.بين الميل إلى أحد الطرفين عن الآخر، فنجد من أخذ بالتوسط ومال الكثير إلى الحرية أو العكس.

أولاً: صعوبة البحث في الفعل الإنساني

كانت مسألة الفعل الإنساني من الأمور التي صعب البحث فيها، ويدل على هذا ما سبق أن ذكره الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام، وسيدنا علي كرم الله وجهه، وهذه الصعوبة هي أولى ما قابلت العامري في بحثه لمسألة الفعل الإنساني، فبدأ حديثه بتوضح صعوبة هذا الموضوع قائلاً: «أنه باب عويص ويحتاج فيه إلى

---

(1) البخاري: الصحيح، باب الإيمان، وأيضاً مسلم: الصحيح كتاب الإيمان.

(2) شيخ زادة: نظم الفرائد وجمع الفوائد ص 29، وهذا الحديث يتفق في معناه مع ما ورد في نهج البلاغة ج 3 ص 222، وانظر أيضاً التوحيدي: البصائر والذخائر ج 1 ص 302.

(3) شيخ زادة: نظم الفرائد وجمع الفوائد ص 29.

نظر قوي، وليس الخطأ فيه بيسير خطره، ولا بالمنزلة التي يجوز أن نعذر فيها صاحبه، وقد علم أن الجهل كان المنتج لدعوى الثنوية والمجوس، وهو الموقع للنفار بين المجبرة والقدرية»[1].

ومن أجل صعوبة هذه المسألة كرس العامري الرسالتين السابقتين لبحث الفعل الإنساني وتحديد أصوله ومصدره وحقيقته وحدوده، ولكي يرد بهذين المؤلفين على الاتجاهات التي تعد في نظره مخالفة للرأي الصواب.

ويبحث العامري هذه المسألة لعدة أسباب منها:

1- السبب الأول: طلب العديد من تلاميذه ومريديه، أن يوضح لهم حقيقة الأمر في مسألة الفعل الإنساني، وهو ما يذكره في مقدمة كل رسالة، مخاطباً أحد تلاميذه قائلاً: وقفت.. على ما شكوته من ازدحام الشبه عليك في شأن الأفعال الإنسانية التي.. توصف بالخير والشر وما وجدته بين العقلاء من الاختلاف في نسبتها إلى الباري واعتكافها على العبيد دونه، وما حكيته من إكثارك الروية فيها.. وما خيل إليك من المساواة في قوتي العدل والحق، والتكافؤ في حجتي القدر والجبر.. وسألتني أن أصف لك حقيقة هذا الباب»[2]. ومن أجل طلب أحد تلاميذه صنف مؤلفه هذا عن «إنقاذ البشر من الجبر والقدر». كما يذكر في مقدمة رسالته الأخرى وهي رسالة «التقرير لأوجه التقدير» أنه ألفها بناء على طلب بعض محبي الحكمة والتفلسف فيذكر أنه حضر أحد مجالس العلم فوجد فيه «مجتمع للمتشوقين إلى الصناعات الحكمية والمنتمين إلى البحث والروية، فألفهم متنازعين في التقدير الإلهي للحوادث الزمانية.. ثم لما طال بهم الجدل والمشاحة. سألوه أن يصنف لهم في التقرير لأوجه التقدير كتاباً[3]، فالسبب الأول إذن هو تلبية لرغبة بعض تلاميذه ومريديه.

2- السبب الثاني: أن هذه المسألة لها صلة بالجانب الإنساني وتتعلق بحدود أفعاله، وقدرته وتكليفه، إيمانه وكفره، ثوابه وعقابه، بالإضافة إلى أن «مذهب الجبر والتفويض كلاهما قد فشيا في الناس واستغنيا بشهرتهما عن

---

(1) العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 249.

(2) العامري: المرجع السابق نفس الصفحة.

(3) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 303.

الوصف»[1]، فأراد باعتباره باحثاً عقلياً وفيلسوفاً أن يبين الحقيقة في هذه المسألة، لكي تضح أحد الأمور الهامة الخاصة بالإنسان.

3. **يضاف إلى ما سبق**: أن اختلاف المسلمين حول هذه المسألة قد أدى إلى انقسامهم إلى طوائف متعددة، وحاول كل منهم تكفير الآخر بناء على اختلافهم حول الفعل والفاعل، وانقسموا إلى فرق عديدة، عدوها بثلاث وسبعين فرقة، مستشهدين في ذلك بأحد الأحاديث النبوية[2]، فيذكر العامري أن انقسامهم كان بناءً على بحثهم في الفعل، ومسألة الوعد والوعيد، فيقول: «من الواجب أن نختتم القول بذكر طوائف الإسلام، وانطلاق الوعد والوعيد عليهم، وشمول التعديل والتجوير لهم، فنقول: إن الأخبار المشهورة عن النبي ﷺ «إن أمتي ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة وإن الناجية منهم واحدة»[3].

وبعد أن يبين العامري أسباب بحثه لهذه المسألة يأخذ في تحديد منهجه، أو الأسلوب الذي سيتبعه في عرضها، فيشير إلى أنه سيعتمد على العقل ويلتزم به ليصل إلى الحق دون الهوى، وهذا بالطبع متوقع من فيلسوف يضع المنهج العقلي الأساس للوصول إلى المعرفة، ولا يلجأ إلى الجانب النقلي إلا في النادر، لأن الفرق الكلامية المختلفة التي انقسمت حول الفعل الإنساني قد سبق واعتمدت على النصوص الدينية وأتت بما يؤيد رأيها، وما يخالفها حاولوا تأويله، أما العامري فيرى أن كلاً من الجبر والتفويض مذكور في النصوص الدينية، فيجب أن يرجع في هذه المسألة إلى العقل لكي يجمع بينهما.

ولذا فالعامري باعتباره فيلسوفاً عقلياً يحاول أن يستفيد بفكره في مجال مشكلة إيمانية، ويعتمد على العقل للوصول إلى حقيقة المشكلة، فباعتماده على العقل والتزامه به «سيصل إلى الحق دون الهوى ويعرف الحق بنفسه ليتوصل إلى معرفة حزبه»[1] أي أصحابه، وهو يضع المقدمات العقلية لتفسير الفعل الإنساني

---

(1) العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 265.

(2) البياضي: إشارات المرام ص 49.

(3) العامري: الأمد على الأبد ص 163، ويذكر هذا الحديث في موضع آخر فيقول: «انقسمت فرق الناس إلى ثلاث وسبعين وكانت الناجية منها واحدة على نحو ما شرحناه في كتابنا الملقب بـ«النسك العقلي والتصوف المللي» أنظر التقرير لأوجه التقدير ص 324.

ليدفع بها الشبهات ويشرح ما يسميه بالأوضاع الحقيقية، ويكون عرضه للمسألة بطريقة جامعة موجزة، تبدأ بتقديم الأصول الأولية للفعل، والأحداث في العالم السفلي، فهو لا يكتفي في هذا المجال بعرض حجج كل فريق والرد عليها، بل يهدف من بحثه هنا الكشف عن حقيقة الفعل الإنساني.

ثانياً: عرضه للمذاهب المخالفة له في الفعل الإنساني

يعرض العامري للآراء المختلفة التي بحثت في الفعل الإنساني، ويرى أن الإتجاهات الغالبة قد انقسمت إلى اتجاهين(*)، هذان الاتجاهان كانا لهما السيطرة على المجال الفكري، سواء عند الفلاسفة أو المتكلمين، فيقول: «إن أرباب صناعة الكلام من الفلاسفة والإلهيين، ليسوا يتحاشون عن إضافة موجودات العالم كلها إلى الباري جل جلاله، إلا أنهم مختلفون في جهة الإضافة، فيزعم بعضهم أنها كلها بقضاء الله تعالى وقدره، ويزعم الآخرون أنها كلها بخلق الله تعالى وأمره»[2].

ويوضح العامري صلة مسألة الفعل الإنساني بمشكلة القضاء والقدر، وأن كل من الفلاسفة الإلهيين وعلماء الكلام يسلمون بأن كل ما في العالم هو بقضاء الله، ولكنهم اختلفوا في مسألة الفعل الإنساني، فيذهب الفريق الأول إلى أن الفعل الإنساني بقضاء الله وقدره، ويذهب الآخرون إلى أن القضاء الإلهي يتعلق فقط بالعلم بهذا الفعل الإنساني، أما فعله فهو بخلق الإنسان الذي يسره الله له، ثم يأخذ العامري في بحث كل مجال منهما بتفصيل:

1 ـ مذهب الجبر

المقصود بـ«الجبر» هو «نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى»[1] واتفق أصحاب هذا الاتجاه على أن أفعال الإنسان غير مخلوقة له، بل

---

(1) العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 249 - 250.

(*) الحقيقة أن الاتجاهات ثلاث، اتجاه يقول بالجبرية، واتجاه يقول بالحرية. وثالث يأخذ بالوسط، ولعل العامري لم يضع المذهب الثالث لأنه سيقول به فيكون المذاهب الأخرى غيره اثنان.

(2) العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 63 - 64.

كلهاّ تنسب إلى الله تعالى مستدلين في ذلك بمجموعة من الأدلة، منها ما هو شرعي، ومنها ما هو عقلي.

فمن الأدلة الشرعية التي اعتمدوها بعض الآيات القرآنية، مثل قوله تعالى: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ (سورة القمر: آية 49) وقوله تعالى: ﴿وكل شيء عنده بمقدار﴾ (سورة الرعد: آية 8) وقوله تعالى: ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير﴾ (سورة الحديد: آية 22)، وقوله تعالى: ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم﴾ (سورة البقرة: آية 7).

أما الأدلة العقلية التي اعتمدها أصحاب المذهب الجبري، فهي قولهم: إن الإنسان لو كان هو الذي يخلق أفعاله، لكان معنى هذا أن مشيئة الله سبحانه تقف عند حد محدود، أي أنها لا تنصب على نوع معين من الأفعال، وهذا مخالف لما أجمع عليه المسلمون من أنه لا خالق إلا الله، ولذا فهم لا يفرقون بين الإنسان والجماد، من حيث إنه مجبر على أفعاله[2] أي أنه لا فعل أصلاً للعبد، وحركاته بمنزلة حركة الجمادات ولا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار[3].

ويعرض العامري لأصحاب هذا الاتجاه، فيرى أنهم قسموا الأفعال التي تحدث في العالم الأرضي إلى نوعين من الأفعال، إحداها يتبع القضاء، والآخر يتبع القدر، والأفعال التي تتم بقضاء الله والتي يتولى إحداثها مباشرة، أما طبعاً وأما إبداعاً، هذه الأفعال ليس للإنسان اختيار فيها ولا قدرة عليها، أما الأفعال التي تتم

---

(1) أنظر الأشعري: الإبانة من أصول الديانة، تحقيق د.فوقية حسين ج 2 ص 225 - 239، دار الأنصار، القاهرة سنة 1977، والاسفراييني: التبصير في الدين، تحقيق محمد زاهد الكوثري ص 96، مكتبة الخانجي، القاهرة سنة 1955، البغدادي: أصول الدين ص 333، والفرق بين الفرق ص 128، الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 112 وأيضاً:
Watt, (Montyomy): Free Will and Predestination in Early Islamic, London 1928, P.96.

(2) دائرة المعارف الإسلامية مج 6 عدد 7 ص 272، مادة (جبر).

(3) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون مج.1 ص 199، مادة (جبر)، الأشعري: مقالات الإسلاميين ج 1 ص 32، البيهقي: الاعتقاد على مذهب السلف ص 59، وأيضاً M, Watt: Free Will and Predestination P.96.

بقدر الله فهي التي ساق عنايته إليها إما بشوق طبيعي أو بمثال الهامي[1].

ويضرب العامري عدة أمثلة يوضح فيها مقصودهم من كل فعل، فالمقصود بالشوق الطبيعي، مثل انبعاث العاشق إلى المعشوق ووثوب الغضبان على المغضوب عليه، والمقصود بالمثال الإلهامي مثل من شاهد حيواناً دفع عدوه بالحافر والناب، فاتخذ الإنسان هذه الوسيلة للدفاع عن نفسه، أو من رأى غاراً خلقه الله في الجبل، فانبعث إلهام الإنسان لعمل مثله لحماية نفسه، وهذه الأفعال كلها محددة في القضاء والقدر.

وأصحاب هذا الرأي ـ فيما يذهب العامري ـ قد جعلوا الفعل الإنساني يحدث عن ضرورة ووجود من الله، أما مباشرة عن طريق القضاء، وأما موجود من غير الله عن طريق ما يحدث في البيئة التي حول الإنسان، والتي فعلها الله أيضاً، وفي كل الأحوال فإن وجود هذه الأشياء والأفعال الناتجة عنها خاضع لضرورة ووجوب إلهي وليس للإنسان فيها مقدرة أو اختيار.

فالإنسان عند أصحاب هذا الاتجاه مجبر على أفعال، وهي تجري على الضرورة، ولذا كان فعله ليس في إمكانه أو قدرته، وأن حدوثه في العالم الأرضي هو تنفيذ لتلك المشيئة والعلم الإلهي السابق، فإذا علم الله تعالى أن عبداً من عبيده لن يعتقد الإيمان «كان إيمانه مترتباً تحت الامتناع، فلا يقوى العبد على إيجاده بحسب ما ذهبت المجبرة»[2].

واحتجوا للتدليل على صحة رأيهم بأنه لو لم يكن مترتباً تحت الامتناع لأمكن أن يتغير معلوم الله من هذا العبد، وهذا محال، وهم لم يطلقوا الإجبار فقط على الإنسان، بل أطلقوه على كل الأحداث الكونية قائلين «إن الموجودات العالمية كلها واقعة تحت الوجود المقيد، وأنه ليس ولا شيء منها بإمكاني الوجود، فإنا متى شاهدنا السنبلة، حكمنا بأنها كانت لا محاله من الحبة، فأطلقت القضية على تلك الحبة، بأنها كانت بحسب التقدير الإلهي منساقة من الضرورة إلى أن تصير سنبلة»[3].

فالأفعال الواقعة في العالم كلها تندرج كلها تحت مقولة الضرورة، ولا

---

(1) العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 264.

(2) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 340.

(3) العامري: المرجع السابق نفس الصفحة.

ينسب الفعل إلى أحد من الموجودات، وإذا نسبت فهي نسبة مجازية، ينطبق هذا القول على الموجودات كلها سواء كانت حية أو جامدة وسواء كان إنساناً أو حجراً، وأن الفاعل الحقيقي هو الله وحده.

2 ـ مذهب الحرية

وهذا المذهب هو ما يسميه العامري بمذهب التفويض، وهو الطرف المقابل للجبرية، وهم من أثبتوا للإنسان قدرة مستقلة، هي استطاعة سابقة على الفعل، بها يختار الإنسان أن يفعل ما يريد بناء على قدرة واختيار وحرية، واتفقوا على أن أفعال الإنسان غير مخلوقة لله «وأن من قال: إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه»[1].

وقد استدل أصحاب هذا الاتجاه على صحة مذهبهم بجانبين: أحدهما شرعي والآخر عقلي، أما الجانب الشرعي فيتمثل في مجموعة من الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿**وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفوا عن كثير**﴾ (الشورى: آية 30)، وقوله تعالى: ﴿**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت**﴾ (سورة البقرة: آية 286)، وقوله تعالى: ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره * ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره**﴾ (سورة الزلزلة: آية 7 - 8)، وقوله تعالى: ﴿**كل نفس بما كسبت رهينة**﴾ (سورة المدثر: آية 38).

أما أدلتهم العقلية فمنها: أن الإنسان له إرادة وهي «صفة تؤدي إلى حال يقع به الفعل على وجه دون وجه، إذ هي ميل ورغبة وشوق يحدث للإنسان نحو الفعل عندما يعتقد نفعه»[2]، فالإرادة حالة الإنسان يستطيع أن يفعل بها ما يرغب.

وكما أثبتوا للإنسان إرادة، أثبتوا له أيضاً قدرة واستطاع وقالوا: «إن مذهبنا أن القدرة متقدمة لمقدورها.. والقدرة صالحة للضدين»[3] وهم اختلفوا في ذلك عن الجبرية والكسبية، الجبرية لا تقول بوجود قدرة على الإطلاق، والكسبية ـ أي من

---

(1) القاضي عبد الجبار: المغني ج 6 (في أبواب التوحيد والتجوير) تحقيق د.أحمد فؤاد الأهواني ص 41 ج 8 (المخلوق) تحقيق د.توفيق الطويل والأستاذ سعيد زايد ص 3 - 4، وشرح الأصول الخمسة ص 333 - 334، البغدادي: أصول الدين ص 134، وأيضاً الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 114.

(2) الجرجاني: التعريفات ص 10 - 11، ط 1 القاهرة سنة 1938.

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 396.

قال بأن للإنسان قدرة مكتسبة ـ قالوا إن هذه القدرة تصاحب الفعل وليست قبله، ويكسبها أو يعطيها الله للإنسان وقت الفعل فقط، لأنها عرض والعرض لا يبقى أكثر من لحظة واحدة.

وقد ربط أصحاب هذا الاتجاه بين فكرة العدل الإلهي والفعل الإنساني، مستدلين على أن الله العادل لا يصح أن يكلف الإنسان بأعمال، إلا إذا علم أنه قادر على فعلها، وإذا حاسبه بعد ذلك فهو يحاسبه على فعله الذي اختاره، فيقولون: «أما القول بالعدل.. فهو أن الله لا يحب الفساد، ولا يخلق أفعال العباد» بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم»[1] فالإنسان يفعل أفعاله، وبناء على فعله إما يُذم أو يُمدح، والواحد منا لا يمدح ولا يذم على فعل غيره بل على فعل نفسه[2]، ولو لم يكن للإنسان قدرة على الفعل لبطل الوعد والوعيد والثواب والعقاب[3].

ويستطيع الإنسان إثبات ذلك عن طريق تفرقته بين حركته الإرادية وحركته المرتعشة، فهو يشعر بالفرق بين الفعل الإرادي والفعل الاضطراري، فيفرق بين حركة المرتعش وحركة الماشي، ويحس بأن الثانية باختياره دون الأولى[4].

ولعل أهم دافع أدى بأصحاب هذا المذهب إلى نسبة أفعال الإنسان إلى الإنسان نفسه دون الله، أن من هذه الأفعال ما يظهر فيها الشرور والقبائح، والقول بأن فاعل الأفعال كلها هو الله سيؤدي إلى نسبة هذه الرور والقبائح إليه تعالى «فلا يجوز أن يكون الله خالقاً لأفعال العباد، فلو كان خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً وجائراً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»[5].

ويعرض العامري حدود الفعل الإنساني كما يحدده أصحاب مذهب الحرية والتفويض مع القضاء والقدر، فيرى أنهم «زعموا أن اسم القضاء واقع على الإبداعيات فقط»[1] أي الأشياء الموجودة من عدم وفي غير زمان، فهذه الأشياء

---

(1) المسعودي: مروج الذهب، مراجعة محي الدين عبد الحميد ج 2 ص 174 بغداد المكتبة العصرية سنة 1938.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 332، 770 - 771.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني ج 6 ص 341، والشهرستاني: نهاية الإقدام ص 83 - 84.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 336 - 337، المغني ج 8 ص 13.

(5) القاضي: شرح الأصول الخمسة ص 345.

صادرة عن الفعل الإلهي وحده.. أما «القدر فهو واقع على المتولدات منها بالطبع»[1].. فالسلوك الناجم عن طبائع الأشياء وخصائصها التي ركبها الله فيها حين أبدع وجودها هو سلوك خاضع للضرورة الطبيعية التي غرزها الله في الأشياء.

أما الذي يفعله العباد فإما أن يفعلوه إعلاماً، وإما أن يفعلوه إلهاماً كالصناعات وفي كلتا الحالتين يكون الإنسان.. «فاعلاً قريباً، فيتوقف الفعل عليه وينقطع عن كافة من سواه، بل يجعلون الفاعل الأول الذي لا يستقل من دونه شيء منها إلا بنيل المعونة من مولاه عز اسمه»[2].

وبالتالي كان الفعل الإنساني عندهم ليس فعلاً ضرورياً، وإنما هو فعل ممكن يختار فيه الإنسان بين أطراف متعددة، فيمكن أن يفعل ويمكن ألا يفعل، فهو ليس فعل ضروري أو ممتنع، وبالتالي إذا قيل: إن الله متى علم أن عبداً من عبيده لن يعتقد الإيمان كان مترتباً تحت مقولة الإمكان، وحجتهم في ذلك «بأنه لو لم يكن مترتباً تحت الإمكان لما انطلق به الأمر من الله عز اسمه على هذا العبد»[3]، أي إذا كان إيمان الإنسان ممتنع كان دعوة الله للكفار بالإيمان هي دعوة عبثية لأنه علم من قبل أنهم لن يؤمنوا، وهو الدليل الذي اعتمده أصحاب هذا الاتجاه في قولهم بصحة التكاليف الشرعية.

ثالثاً: مذهب العامري في الفعل الإنساني

يبدأ العامري محاولته في بحث الفعل بمقدمة فلسفية يبين فيها أن الإنسان قد تصدر عنه أفعال شتى، وقد توجد اختلافات بينها، ولكل واحد من هذه الأفعال والحركات دواع وأسباب مختلفة، ويمكن النظر إليها من عدة جوانب مع مراعاة العوائق التي تعترضها والتمييز بدقة بينها حتى تعلم ما هو من فعل الإنسان وما هو مجبر عليه.

وسنتناول في هذا الجزء عرض مذهب العامري في الأفعال ومنها الفعل الإنساني، ونرى أقسامه وأنواعه وحدوده وقواه وأسباب اختلاف الأفعال الناتجة عن الفاعل الواحد، فهو يعرض للفعل والفاعل والمفعول من جوانب متعددة.

---

(1) العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر س 264.
(2) العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 264.
(3) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 340.

1 ـ إثبات الفاعلية للموجودات

بداية يثبت العامري صحة الفعل ووجوده لكل موجود من موجودات العالم فيقول: «كل واحد من جواهر العالم متفرداً في جبلته بخصوص فعل له على حدته[1]، فلكل موجود من موجودات العالم فعل ينسب له ويقوم به.

2 ـ أقسام الفعل

ثم يأخذ العامري في تحديد الأقسام العقلية التي يمكن أن يتخيلها العقل لأقسام الفعل، ويرى أن هذا التقسيم هو الخطوة الأولى لمعرفة حقيقة الفعل الإنساني؛ وعلاقته بالقضاء والقدر، فيقول: «مفتتح ما يحتاج إليه معرفته ليشرح به التقدير أن المخطور بالبال متى عرض على صريح العقل، فإنه لامحالة يحكم بإحدى المعاني الثلاثة إما بأنه واجب وجوده، أو بأنه ممكن وجوده، أو بأنه ممتنع وجوده.. فبالحري أن تكون أوجه التقدير منحصرة فيها مرتقية إليها»[2]، وفي موضع آخر يشير إلى نفس الفكرة فيقول: «إن الأشياء كلها في قضية العقل تنقسم إلى ثلاثة أقسام، واجب وممكن وممتنع»[3].

وهذا التقسيم قد سبق أن ذكره قبله الفارابي آخذاً به عن أرسطو، وقد ذكره الفارابي في العديد من كتبه[4]، وقدم له نفس التعريفات التي وجدناها عند العامري، كما نجد نفس التقسيم عند ابن سينا[5]، وقد أخذ كل هؤلاء هذه القسمة المنطقية عن أرسطو الذي ذكرها في كتبه المنطقية[6]، وعلى حين استخدمها الفارابي وابن

---

(1) المرجع السابق ص 306.

(2) المرجع السابق ص 304.

(3) العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 250.

(4) الفارابي: عيون المسائل ص 56، فصوص الحكم، الفص 1 - 2 ص 6 - 7؛ آراء أهل المدينة الفاضلة ص 27 - 28.

(5) ابن سينا: التعليقات ص 162.

(6) أرسطو: المنطق، تحقيق د.عبد الرحمن بدوي، كتاب التحليلات الأولى، ترجمة إسحق بن حنين ج 1 ص 142، مطبعة دار الكتب المصرية سنة 1948، ابن رشد: تلخيص كتاب العبارة، تحقيق د.محمود قاسم ص 79 — 107 الهيئة المصرية العامة للكتاب ط 1981، وأيضاً ابن رشد: تلخيص كتاب القياس، تحقيق د.محمود قاسم، راجعه وقدم له وعلق عليه د.تشارلس بتروث ود.أحمد عبد المجيد هريدي ص 130، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1980.

سينا في التدليل على وجود الله تعالى، نجد أن العامري استخدمها في مجال إثبات وجود الله تعالى ـ كما سبق وعرضنا ـ وأيضاً في مجال آخر وهو مجال الفعل الإنساني، وأنه يقع تحت أي مقولة؟

وهذه التقسيمات الثلاثة التي يضعها العامري للفعل وهي الإمكان والوجوب والامتناع، يستحيل أن يخرج عن مرتبة منها، هذه المراتب لها صلة بالتقدير، لأن من يبحث هذه المسألة ويتعرض للأحداث الأرضية بما فيها الفعل الإنساني يتساءل حول هذه الأفعال، «هل هي مرتبة في وجودها تحت الواجبات الضرورية أو تحت الجائزات الإمكانية؟»[1].

ويعرف العامري طبيعة كل مرتبة أو قسم من هذه الأقسام الثلاثة، فيرى أن الواجب هو الذي يكون ضروري الوجود ومتى فرض في شيء من الحالات لا وجوده لزم منه محال[2]، أما الممتنع فهو الذي يكون ضروري اللاجود، ومتى فرض في شيء من الحالات وجوده لزم منه المحال[2]، أما الممكن فهو الذي ليس وجوده أو لا وجوده بضروري، ومتى فرض أنه على خلاف ما هو عليه لم يلزم منه المحال، نحو قيام زيد وقعوده[2].

والعامري هنا يستخدم أحد المباحث المنطقية ليبين بها حقيقة الفعل الإنساني وهل يقع تحت الوجوب أم الإمكان؟ فيذهب إلى أن مرتبة الوجود تقع إما للصور الإلهية فقط حيث يكون الله علة ذاته، وإما للصور الرياضية باعتبار أنها تصورات عقلية لا صلة لها بالواقع، أما ما يقع في العالم من أفعال طبيعية أو أفعال إنسانية فهي تقع تحت مقولة الإمكان، «فالفعل (الإنساني) لا يجوز أن يكون بذاته من الأشياء الواجبة.. ولا يجوز أيضاً أن تكون عينه من جملة الممتنعات.. لم يبق إلا الممكن، فهو إذاً واقع تحته»[3].

إلا أن الإمكان ـ فيما يرى العامري ـ ليس درجة واحدة أو قسم واحد، بل هو ثلاثة أقسام[4]:

أ ـ القسم الأول: ما يكون وجوده أكثر من لا وجوده، ويترتب تحته كل

---

(1) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 303.

(2) العامري: المرجع السابق ص 305، وقد سبق أن أخذ بهذا التقسيم الفارابي، ولكن في مجال التدليل على وجود الله، انظر عيون المسائل ص 57.

(3) العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 250.

(4) انظر هذا التقسيم في التقرير لأوجه التقدير ص 308 - 309.

الحوادث المتجددة ويسمى أحوالاً طبيعية، وبهذا يقسم من الممكنات تتعلق المصنوعات العملية والكوائن المهنية والمطلوبات الزمانية.

ب ـ **القسم الثاني**: ما يكون لا وجوده أكثر من وجوده كهبوب الرياح الساخنة في فصل الشتاء أو وقوع الثلج في فصل الصيف، ويترتب تحته بعض الحوادث المتجددة، وتسمى أحوالاً نادرة، وبهذا الصنف من الممكنات تتعلق المعجزات النبوية والمبدعات الأولية والمطلوبات بالأدعية.

ج ـ **والقسم الثالث**: ما يكون وجوده ولا وجوده متساويين، ومن أمثلته تغيم الجو وتقشعه في فصل الربيع، وتعاقب الحر والبرد في فصل الخريف، وهذا القسم الذي يكون وجوده ولا وجوده متساويين، فكل ما يترتب تحته من الحوافط المتجددة يسمى أحوالاً متقلبة.

فالمعاني الإمكانية إذاً قد تكون طبيعية الوجود، أو نادرة الوجود، أو متقلبة الوجود، النوع الأول الذي يكون دائماً يخص الأفعال الطبيعية، والنوع الثاني الذي يكون نادراً يخص المعجزات، والنوع الثالث المتقلب هو الذي يقع فيه الفعل الإنساني، وبهذا الصنف من الممكنات تتعلق.المعاشرات الإخوانية وحاجة الإنسان ـ في استبقاء ذاته ما دام في هذا العالم ـ إلى المعاني الإمكانية كالمصارف التدبيرية والمعاملات المشورية[1]، فكل هذه الأفعال التي تصدر عن الإنسان هي في مقولة الإمكان، ومتقلبة بين الفعل وترك الفعل.

3 ـ طبيعة الفعل وأنواعه

ثم ننتقل إلى بحث طبيعة الفعل الذي يصدر عن الفاعل، ونلاحظ أن العامري يقسمه إلى نوعين إرادي وضروري، ويقسم كل نوع منهما إلى اثنين أيضاً، فيقسم الإرادي إلى فكري وشوقي، ويقسم الضروري إلى طبيعي وقهري، فتكون طبيعة الفعل الصادر عن فاعل لا تخرج عن أربعة أنواع: فكري وشوقي وطبيعي وقهري[2]، وهذه الأنواع الأربعة تصدر عن الإنسان، فهل يمكن للإنسان أن يكف فيها عن فعله، أم أنه مسير فيها؟ لبيان حقيقة هذا، يأخذ العامري في بهاذ حقيقة

---

(1) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 307 - 308.

(2) انظر هذه الأقسام في إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 251 - 252.

كل نوع منها.

أ ـ الفعل الإرادي ينقسم إلى فعلين فكري وشوقي:

ـ **أما الفعل الفكري**، فيتميز بأن «الباعث عليه المعنى المعقول ويكون صاحبه متمكناً منه من أوله إلى آخره»، كإقامة الصلاة وأداء الصوم، والباعث على هذا النوع من الأفعال هو ذات فاعلها، ولم يدعه إليه إلا ما تحققه عقلاً من اكتساب رضا ربه، ومعنى هذا أن هذا الصنف من الأفعال يحدث نتيجة إرادة فاعلة، ويفعله لكي يحقق غاية من ورائه.

ـ **أما الفعل الشوقي**: فإن «الباعث عليه المعنى المحسوس أي الأشياء المثيرة، ويكون صاحبه متمكناً من أوله إلى آخره»، والباعث على هذا النوع من الأفعال هو ذات فاعلها أي الإنسان بنفسه الذي أحس به، فهو قادر على الكف عنه أو المضي إليه، وفاعله يكون قادراً مختاراً يستطيع أن يكف عن فعله وقتما يشاء.

ب ـ الفعل الضروري وينقسم أيضاً إلى نوعين:

ـ **الفعل الطبيعي**: هو خلاف الأفعال السابقة، فهو ينتج عن قوة ذاتية وضعها الباري ـ جل جلاله ـ في الفاعل[1] وحده، مسخراً للتحرك إلى تمام قد أعد له، وهذا الفعل لا يقع فيه اختيار لأنه فعل ضروري لا يستطيع فاعله أن يكف عن فعله، وهذا النوع ينطبق على الأفعال الطبيعية ـ بما فيها من جسد الإنسان ـ فالموجود هنا لا يستطيع أن يكف عن فعله لأن القوى فيها مسخرة من الخارج ومسيرة نحو تحقيق هدفها.

ـ **والفعل القهري**: هو أيضاً فعل ليس للإنسان اختيار في فعله أو تركه، لأن الباعث عليه هو قوة من خارج غير معبرة عن طبيعة الفاعل الذاتية، لأنه فعل خاضع لقوة أخرى عالية، كحركة الحجر نحو أعلى عند قذفه إلى أعلى، أو حركة النار إلى أسفل عندما تضاد حركتها الطبيعية حركة أخرى قهرية.

وينسب العامري لبعض الفلاسفة آراء حول نسبة الفاعل لهذه الأفعال، فيذكر أنهم ينسبون الفعل القهري إلى النبات، والفعل الشوقي إلى الحيوان، والفعل الفكري إلى الإنسان، إلا أن هذا الإسناد لا يرضي العامري، لأنه يرى أن الفعل الطبيعي

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 89 - 90.

والشوقي والفكري قد يصدروا جميعاً من الإنسان، وذلك لأن الجوهر الإنسي متركب من النفس الناطقة والجسد الطبيعي، ولكل منهما فعل يؤديه ثم يوجد له بحسب التركيب منهما فعل آخر فيقول: «كما أن لكل عضو قوة تخصه بتدبيرها، كذلك لجميع البدن قوة أخرى ضامنة لتدبيره»(1).

فينسب العامري للإنسان أفعال طبيعية وقهرية ليس له اختيار فيها، كأفعال الجسد، كما تنسب له أفعال شوقية بناء على قوتيه الغضبية والشهوانية، كما تنسب له أيضاً أفعال إرادية اختيارية خاصة بنفسه الناطقة العاملة، ولذا كانت الأفعال التي تصدر عن الإنسان أفعال متعددة.

4 ـ أسباب تعدد الأفعال

قسم العامري أسباب الفعل إلى نوعين(2)، أسباب ذاتية، وأسباب عرضية، وأخذ في تفصيل القول في أسباب كل منهما، فالأسباب الذاتية محددة في العلل الأربعة التي هي: العنصر والفاعل والصورة والغرض، أما الأسباب العرضية فهي كثيرة وغير متناهية ويصعب السيطرة عليها.

وهذه الأسباب قد تكون قريبة، وقد تكون بعيدة، وتفترق أيضاً في أنها قد تكون متحدة بذات الفاعل أو مباينة له، وهناك أسباب بالقوة وأخرى بالفعل، وهذا التقسيم للأوجه العديدة للفعل وأسباب تعدده تبين مدى استفادة العامري من أرسطو في تقسيمه لأسباب الفعل(3).

ويحتاج الفعل الإنساني في ظهوره إلى أربعة أشياء، هي: الفاعل والمادة والغرض والصورة، وهذه الأسباب الأربعة تتشابه مع العلل الأربعة الأرسطية وهي أسباب ذاتية ضرورية.

وهذه الأسباب الضرورية تنقسم إلى أسباب قريبة وأخرى بعيدة(4)، والفعل قد يحتاج في ظهوره إلى أشياء ليست ضرورية مثل الآلة الزمان، وقد ينظر إلى الفعل من حيث ذاته، أو من حيث إضافته إلى غيره، فللفعل الإنساني علاقات بأشياء

(1) العامري: شذرات ص 517.
(2) العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 252 - 256.
(3) أرسطو: الطبيعة ج 1 ص 100 - 110.
(4) العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 253.

وجهات كثيرة مختلفة، والغلط الذي يقع فيه أصحاب مذهب الجبر أو الحرية، أنهم ينظرون إلى جهة دون أخرى، فيكون حكمهم على الفعل الإنساني بحسب تلك الجهة، وذلك بأن ينظروا إلى الهيولى ويظنوا أنها الفاعل، وهم أصحاب مذهب الطبائع، أو ينظروا إلى الآلة ـ كالقلم ـ ويظنون أنه فاعل الكتابة، وقد ينظرون إلى الإنسان الذي قام بالكتابة، أو إلى الله الذي خلق الإنسان الكاتب فيكون الأولون أصحاب مذهب الحرية والآخرون أصحاب المذهب الجبري.

والصحيح عند العامري هو ألا يقصر النظر في أسباب الفعل الإنساني إلى جهة واحدة وإهمال بقية الأسباب الأخرى، والمذهب الصحيح هو النظر في كل واحد منها وينسب الفعل إليها جميعاً، فيقسم أسباب الفعل من جهة صلتها بالفاعل إلى قسمين:

أحدهما: متحد بذات الفاعل، وهو كالهيولى التي هي الخشب للنجار.

والثاني: مباين له، وهذا يتنوع إلى نوعين: أحدهما متقدم للفاعل الموجد للفعل، والآخر متأخر وهو الغرض، وقد تتعدد وتختلف الأسباب، وتتكاثر عن طريق أن منها ما هو قريب، ومنها ما هو بعيد.

فالقريب من المادة في هذه الحالة قد يكون الخشب، والبعيد هو الاسطقسات الأربعة، والقريب من الفاعل هو النجار، والبعيد هو الأستاذ الذي مثله وحدده له وحمله عليه، أما الغرض القريب، فهو كالصحة التي يقصدها الطبيب من علاجاته، والغرض البعيد فهو كالبقاء للجنس البشري.

وقد استفاد العامري من هذا التقسيم للأسباب القريبة والبعيدة، بأن أثبت للفعل الواحد فاعلين، أحدهما قريب وهو الإنسان، والآخر بعيد وهو الله ـ كما سنرى فيما بعد ـ وقد سبق للكندي أن قال بهذه الفكرة، كما أثرت هذه الفكرة على بعض معاصري العامري مثل التوحيدي، ومسكويه، فنجد أن محاوراتهما عن الجبر والاختيار في كتاب (الهوامل والشوامل)[1]، لم تخرج عما ذهب إليه العامري.

ويذهب العامري أيضاً إلى اختلاف الأفعال الناتجة عن الفاعل الواحد نتيجة

---

(1) التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل، نشر أحمد أمين، وأحمد صقر ص 220، القاهرة سنة 1957.

وجود قوى مختلفة[1]، أو نتيجة استخدامه لأدوات متعددة، أو إحداث أفعال في مواد مختلفة، مثال اختلاف الأفعال نتيجة اختلاف القوى، مثل ما يصدر عن الإنسان من أفعال عن قوة شهوانية تختلف عن الأفعال التي تصدر عن قوة غضبية، أما الأفعال التي تختلف بسبب الأدوات المختلفة، فهي مثل استخدام النجار للفأس أو القدوم أو المدق، فتصدر عن الفاعل الواحد ـ الذي هو النجار ـ أفعال مختلفة لاختلاف الأدوات التي يستعملها، كما يختلف الفعل بسبب المواد المختلفة التي يحدث فيها، فتؤدي إلى حدوث نتائج مختلفة، مثل النار قد تحدث في البيض عقد، في حين أنها تحدث في الشمعة إذابة وغيره.

وهذه الأفعال المختلفة قد تنتج عن الفاعل الواحد واختلافها قد يكون لاختلاف القوى أو المواد أو الأدوات أو التأثير، وقد تكون هذه الأسباب إما قريبة أو بعيدة، عرضية أو ذاتية ولا ينسب الفعل إلى أي سبب من هذه الأسباب على حدة لا يشاركه فيه غيره. ولذا كان من الواجب عند البحث عن حقيقة الفعل الإنساني أن نضع كل هذه الأمور في الاعتبار.

5 ـ القوى المؤثرة في الفعل الإنساني

بعد أن يثبت العامري وقوع الفعل الإنساني في مرتبة الإمكان، وفي مرتبة التوسط، فيها، أي أن وجود الفعل ولا وجوده يتساوى عنده، يأخذ في البحث عن العلة المؤثرة في هذه الأفعال الإنسانية، «وهل هي مرتقية في حدوثها إلى القوى النفسانية أو إلى القوى الطبيعية؟ أو أن الأجرام العلوية هل لها تأثير في وجودها، أو ليس لها تأثير في شيء منها؟»[2].

وبحث العامري عن القوى المؤثرة في الأفعال الإنسانية يجعله يبحث في تلك المعاني التي تحدث في العالم الأرضي ويقسمها إلى ثلاثة أصناف:

- منها ما هي طبيعية محضة، كتكون الجواهر النامية وليس للإنسان فعل فيها.

- ومنها ما هي عقلية محضة، كتأليف المقدمات لاستخراج النتائج وإنشاء

(1) العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 257.

(2) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 303.

الآراء في الديانة وهذه الأمور موكولة إلى العقل.

- ومنها ما هي مشتركة بين العقل والطبيعة، وفي هذا الصنف الثالث قد تكون الطبيعة الغالبة، أو العقل غالب أو متساويين. مثال الأول غرس الأشجار، مثال الثاني مباشرة الحروب وسياسة الملك، ومثال الثالث تربية الأطفال ومعالجة الأمراض.

ويشير العامري إلى أن الاتفاق في الصنفين الأولين وهما أفعال الطبيعة وحدها. وأفعال العقل وحده ليس فيهما اختلاف، وإنما الاختلاف وقع في الصنف الثالث، وهو الذي يشترك فيه كل من الطبيعة والعقل في فعله، وقد حاول بعض الفلاسفة إرجاعه إلى الطبيعة في حين حاول البعض الآخر إرجاعه إلى العقل.

أما الصواب - فيما يرى العامري - هو أن هذا القسم يختلف مصدره وقواه بحسب الشخص الفاعل له، فهذه الأفعال تتوقف على نوعية الإنسان الذي يمارسها، فإذا كان الفاعل إلهياً فإن القسط الطبيعي فيه يكون تابعاً للقسط العقلي، ومتى كان بهيمياً فإن القسط العقلي يكون تبعاً للقسط الطبيعي ومتى كان مقتصراً بين المرتبتين فتارة يتبع هذا ذاك وتارة يتبع ذاك هذا[1]، أي أن الإنسان إذا كان عقلياً فيغلب الجانب العقلي على الجانب الطبيعي عندما يكونان مشتركين معاً، أما إذا كان الإنسان حيوانياً فهو يتبع مطالبه الجسدية ويسخر الجانب العقلي لتحقيق هذا الجانب الحسي، أما إذا كان إنساناً معتدلاً فهو سيغلب الجانب العقلي مرة والجانب الطبيعي مرة أخرى.

ولذا تختلف الأفعال التي تصدر عن أفراد البشر تبعاً للقوى الإنسانية المسيطرة عليهم، وتبعاً لاقترابهم من المرتبة الطبيعية (أي الحيوانية) أو المرتبة العقلية (أي الملكية)، وفي هذا يقول العامري «شاهدنا الجوهر الإنسي قد يعرض له بحسب فعله الاختيارات، أعني التعلق بالشوق المنبعث بأن يوجود مؤدياً له، تارة بحسب الفضيلة، وتارة بحسب المحبة، وتارة بحسب الغضب، وتارة بحسب الطرب، وتارة بحسب الحاجة، وتارة بحسب القهر، فتختلف بها صور الحركات الاختيارية وذلك لسعة غرضه بين الدرجة البهيمية والدرجة الملكية[2].

---

(1) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 311.

(2) العامري: المرجع السابق ص 324.

6 ـ حدود الفعل الإنساني

وإذ كان الفعل الإنساني يندرج تحت مقولة الإمكان المتساوي الذي يتساوى فيه الوجود واللاوجود، فهو بالتالي فعل يحتاج في حدوثه إلى فاعل هو علة مؤثرة لإيجاده، هذه العلة هي الإنسان الذي هو فاعل.. وناقل للشيء من العدم إلى الوجوب وهو الصارف له من الإمكان إلى الوجوب[1].

هذا الفاعل الذي هو الإنسان له القدرة على القيام بمجموعة محددة من الأفعال، قد تكون أفعال صادرة عن الجسد، أو عن النفس، أو عن التركيب الحاصل منهما، وهذه القوة الزائدة الحاصلة للإنسان بحسب تركيبه من نفس وجسد هي التي يستقل بها لإبراز الحكم العائد بالسياسات الثلاثة: من استصلاح الأخلاق، وضبط الكدخذائية (أي تدبير المنزل)، وتدبير المملكة (أي السياسة).

وهذه الحدود التي يضعها العامري للفعل الإنساني هي الأفعال التي يعبر عنها الجانب العملي من الفلسفة الذي ينقسم إلى ثلاثة أقسام: هي الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل، وهو هنا يحدد أفعال الإنسان الممكنة بأقسام الفلسفة العملية أي في استطاعة الإنسان أن يحقق الفلسفة بجانبها العملي في سلوكه وأفعاله، يضاف إليها المعاني الفكرية والاعتقادات، فهما أيضاً يحدثان عن طريق فعل الإنسان وقدرته وقواه، بالإضافة إلى الأعمال المهنية كالحرف والصناعات فبعضها يتم بقدرة الإنسان، وبعضها يتم بالطبيعة، ولذا كانت أفعال الإنسان محددة بـ«المعاني الفكرية كلها (سواء الجانب النظري أو العملي منها) وصنفا من المعاني المهنية»[2].

فللإنسان قدرة وفعل له حدود معينة، تشمل هذه الحدود الفلسفة بقسميها النظري والعملي، بالإضافة إلى فعله لبعض الحرف والمهن اليدوية، وهذه الأفعال قد تصدر عن النفس وحدها، أو عن الجسد وحده، أو بالاشتراك بينهما، فعن النفس وحدها تصدر العقائد الصحيحة والحكم النظرية، وإقامة الوظائف الدينية وإخلاص التعبد بها لرب العزة، وأما أفعال الجسد فهي كالنوم واليقظة والمرض والصحة والمزج والمخالطة، والأفعال النفسية ليس للطبيعة فيها من تأثير، والأفعال الجسدية

(1) العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 250 - 251.

(2) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 320.

يكون للأجرام الفلكية تأثير عليها، أما الأفعال المشتركة بين النفس والجسد فهي المصارف الاختيارية كالحيل التدبيرية والمكاسب الصناعية[1].

رابعاً: علاقة الفعل الإنساني بالقضاء الإلهي

تعرف هذه المسألة باسم علاقة الفعل الإنساني بالعلم الإلهي السابق، أو حدود فعل الإنسان في الدنيا مع وجود العلم الإلهي السابق لها، وقد طرح فيها التساؤل حول: هل يتعارض هذا العلم الإلهي مع ما ينسب إلى الإنسان من قدرة؟ فيكون الإنسان حينئذٍ مجبراً، لأنه لا يستطيع أن يخرج عن حدود العلم الإلهي المرسوم له منذ الأزل، ولأن الله تعالى قد علم من هو المؤمن ومن هو الكافر، وكان لعلمه تعالى السابق الأثر في تحديد نوعية الأفعال التي يقوم بها الإنسان، أم أن العلم الإلهي لا يؤدي إلى الجبر؟ وأن الإنسان عندما يختار فهو يختار بين أطراف متعددة، فيختار بحرية دون أن يعلم شيئاً عما هو مسجل له في العلم الإلهي، ولو علم سبحانه أنهم جميعاً سيطيعون الحكم بذلك وأخبر أنهم جميعاً إلى الجنة، ولو علم أنهم جميعاً سيكفرون لأخبر أنهم جميعاً إلى النار ولبطل حينئذ التكليف.

وقد تعددت التعريفات حول مفهوم القضاء، واختلف معناه بين المتكلمين والفلاسفة، بل اختلف أيضاً بين المتكلمين أنفسهم، فيذهب بعض المتكلمين إلى أن العلم الإلهي هو القدر وليس القضاء، فيقول البيهقي: إن الإيمان بالقدر هو الإيمان بتقدم علم الله سبحانه بما يكون من إكساب الخلق وغيرها من المخلوقات، وصدور جميعها عن تقدير منه، وخلق لها خيرها وشرها[2]، وهذا هو رأي السلف من أهل السنة والجماعة.

أما رأي الخلف من أهل السنة، ومنهم على سبيل المثال الفرقة الماتريدية، فيذهب الجمهور منهم إلى أن القدر هو «تحديده تعالى أزلاً كل شيء بحده الذي يوجد به من حسن وقبح، ونفع وضر، وما يحيط به من زمان ومكان.. والقضاء الفعل مع زيادة إحكام ـ بتوجه الأسباب بحركاتها المقدرة إلى مسبباتها المحددة[3]، وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة إلى أن: القضاء إرادة الله تعالى الأزلية

---

(1) العامري: المرجع السابق ص 321.

(2) البيهقي: الاعتقاد على مذهب السلف من أهل السنة والجماعة ص 54.

(3) شيخ زادة: نظم الفرائد وجمع الفوائد ص 282.

المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص، والقدر تعلق تلك الإرادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة(1).

وكما اختلف معنى القضاء والقدر عند أهل السنة بين السلف والخلف، كذلك اختلف معناه بين أصحاب المذهب القدري والمذهب الجبري، فيدافع أصحاب المذهب القدري بعدم إرادة الله للمعاصي(2)، وقضائه بها، أما أصحاب المذهب الجبري فيرون أن القضاء هو خلق الله، وهو مقضى به وأننا نرضى بقضاء الله الذي هو خلقه(3)، ولذا يتعدد معناه عندهم، فقد يقال القضاء، ويراد به الفعل، أو يذكر ويراد به الأمر، أو يذكر ويراد به الإعلام(4).

أما الفلاسفة، فقد ذهبت الغالبية منهم إلى الربط بين مفهوم العلم الإلهي ومفهوم القضاء، فيقول الفارابي: لا تظن أن القلم آلة جمادية، واللوح بسط مسطح والكتابة نقش مرقوم، بل القلم ملك روحاني، واللوح ملك روحاني، والكتابة تصوير للحقائق، فالعلم يتلقى ما في الأمر من المعاني ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية، فينبعث القضاء من العلم والتقدير من اللوح، أما القضاء، فيشتمل على مضمون أمر

---

(1) المرجع السابق ص 280، وقد تعددت مفاهيم أهل السنة عن معنى القضاء والقدر، وهو ما يذكره البياضي في كتابه: إشارات المرام ص 264 - 295 بقوله في المقاصد: أن القضاء بمعنى الخلق والقدر بمعنى التقدير، وفي الإرشاد والتبصرة النسفية والاعتماد: أن القضاء هو الخلق والقدر جعل كل شيء على ما هو عليه، فالمراد به عدم العلم بكنه الكيفية، وتذهب الأشاعرة إلى أن القضاء هو الإرادة الأزلية المقتضية لنظام الموجود على ترتيب خاص، والقدر تعلق تلك الإرادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة، ويذهب آخر في تحقيق هذا المعنى بأن: معنى القضاء والقدر اختلف بين المتكلمين، فأحياناً تقول بأن القضاء هو السابق، والتقدير هو اللاحق، أو العكس بأن الأول هو التقدير ثم جاء القضاء بالتفصيل، انظر أبو حاتم الرازي: كتاب الزينة ج 1 ص 138.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 459، المغني: ج 6 (في أبواب التوحيد والعدل) ص 339.

(3) الأشعري: اللمع ص 45 - 46، وأيضاً الباقلاني: التمهيد ص 327.

(4) أبو المعين النسفي: التمهيد لقواعد التوحيد ص 331، وفي القرآن لا تذكر كلمة قضاء، ولكن يذكر مشتقاتها فيقال قضى بمعنى الحكم مثل قوله تعالى: ﴿فاقض ما أنت قاض﴾ (طه 72) وتذكر بمعنى الإرادة مثل قوله: ﴿إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون﴾ (آل عمران 47) وتذكر بمعنى الأمر، كقوله تعالى: ﴿وقضى ربك ألا تعبد إلا إياه﴾ (الإسراء 23).

الواحد، والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم، ومنها يسبح إلى الملائكة.. ثم يحصل المقدر في الوجود(1)، فالعلم الإلهي عنده هو ملائكة توجد في السماء العليا تحمل هذا العلم الذي هو القضاء، أما القدر فهو ملائكة آخرون يتلقون العلم الإلهي من الملائكة الأعلى وينزلونه على الأرض في أوقاته المعلومة.

وإلى هذا المعنى يذهب أيضاً التوحيدي فيرى أن القضاء مصدره من العلم السابق(2)، وهو ما اتفق معهُ عليه ابن سينا عندما رأى أن القضاء هو علمه ـ تعالى ـ المحيط بالمعلومات مبدعاته ومكوناته(3).

وقد أخذ بهذا التصور أيضاً العديد من الصوفية، مثل ابن عربي، القائل: إن القضاء هو حكم الله في الأشياء، وحكم الله في الأشياء على حد علمه بها وعلم الله في الأشياء ما أعطته المعلومات مما هي عليها في نفسها(4).

أما عند العامري، فيعرف القضاء بأنه: «هو صنع الأشياء وإيجاده»(5)، والصنع المقصود هنا هو صنع الأشياء الأولى، أو الموجودات الأولى التي تتم بناء على إرادة الله الأزلية، هذا الصنع الأول يتم عن طريق الله وحده، لأنه صنع من عدم أو إبداع من لا شيء، أما الصنع الثاني فهو يتم من مواد موجودة، يأتي الإنسان أو الطبيعة ليعملا فيها صنعاً.

ويربط العامري آراء الفرق المختلفة في مسألة الفعل الإنساني بالقضاء الإلهي، فيرى أن أصحاب المذهب الجبري قد بنوا تصورهم للفعل على تصورهم للعلم الإلهي بهم إلى الجبر فكانت دعوتهم «إلى الجبر المحض، وكان من حكمهم أن يميزوا بين الواجب بحسب الجبلة وبين الواجب بحسب العلم، وأن يوقنوا أن ما

---

(1) الفارابي: فصوص الحكم، فص 47، ص 77 - 78.
(2) التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة ج 1 ص 244.
(3) ابن سينا: الرسالة العرشية (ضمن رسائل ابن سينا) ص 16 طبعة حيدر اباد، دائرة المعارف العثمانية بالهند سنة 1935، والنجاة ص 302، ورسالة في القضاء والقدر (ضمن جامع البدائع) ص 45، طبعة السعادة بالقاهرة سنة 1917، وأيضاً رسالة في القوى الإنسانية ص 61.
(4) ابن عربي: فصوص الحكم، تحقيق د.أبو العلا عفيفي ص 131 - 132، القاهرة 1946.
(5) العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 264.

كان واجباً بحسب الجبلة فهو واجب بحسب العلم[1]، أي أن الفعل الذي يصدر عن الإنسان قد صدر عنه بناء على العلم الإلهي السابق الذي قضى الله به عليه.

وقد دلل أصحاب المذهب الجبري على صحة رأيهم بمثال قالوا فيه، إن الله متى علم أن عبداً من عبيده لن يعتقد الإيمان كان هذا الحكم مترتب تحت الامتناع، فلا يقوى العبد على إيجاده، وإن لم يكن مترتباً تحت الامتناع لأمكن أن يتغير معلوم الله تعالى من هذا العبد[2]، فهذه المعرفة السابقة للعبد بأنه سيعصي الله أوجبت وقوعها في الدنيا، فإذا لم يحدث من العبد معصية فكأنه استطاع أن يغير من علم الله السابق وهذا محال في نظرهم.

أما أصحاب المذهب الآخر القائل بالحرية، فرأوا أن العلم الإلهي السابق لا يؤدي إلى الجبر، لأن الله تعالى لو علم ـ بالعلم الإلهي السابق ـ أن هذا العبد لن يعتقد الإيمان فلن يوجه له أمر بالإيمان، ولذا فقد احتج أهل القدر لتصويب مذهبهم، بأنه لو لم يكن مترتباً تحت الإمكان.. لما انطلق به الأمر من الله ـ عز اسمه ـ على هذا العبد، فعلم الله الخاص بفعل الإنسان توهم فيه المجبرة سبباً لأفعال الإنسان، في حين رأى فيه المذهب الآخر أنه لا يؤدي إلى إجبار الإنسان في فعله، لأنه يختار بحرية وبدون معرفة لما هو في اللوح المحفوظ، فإيمان الكافر عند المجبرة واقع تحت مرتبة الامتناع وعند المذهب القدري يقع تحت الإمكان.

ويأتي العامري ليحل هذا الإشكال بأن يأخذ موقفاً وسطاً ولكن وسط أميل للحرية، فيرى أن العلم الإلهي إذا كان فيه أن هذا العبد لن يؤمن فإن حالة هذا العبد لن تخرج عن درجة من ثلاث[3]:

- اما أن يكون في درجة المرحومين كالذي لا عقل له.
- واما في درجة المعذورين كالذي لم تبلغه الدعوة.
- واما في درجة المخذولين كالذي آثر نعيم الدنيا على نعيم الآخرة.

أي أن إيمان هذا العبد لن يقع في درجة الامتناع كما تذهب إليه الجبرية،

---

(1) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 306.
(2) المرجع السابق ص 340 وأيضاً القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 772.
(3) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 340 - 341.

بل إيمانه سيقع في درجة الإمكان، ولكن الإمكان عنده ليس درجة واحدة، بل درجات متعددة. ومن هنا كان للقضاء الإلهي صلة قوية بموضوع الفعل الإنساني، وبيانه يلقي مزيداً من الضوء على موقف المفكر من أفعال العباد، ولذا عد المفكرون موضوع القضاء والقدر من الأصول الأساسية التي ينبغي أن تدرج في باب أفعال العباد(1)، لأن توضيح علاقته بها يبين حدود فعل الإنسان وإلى من ينسب الفعل لله أم للإنسان.

خامساً: علاقة الفعل الإنساني بالقدر

يبدأ العامري بحث هذه المسألة بتحديد الألفاظ المستخدمة في العالم للتعبير عن الفعل ـ سواء كان فعل إلهي أو فعل إنساني ـ وهي: القدر والخلق(*) والأمر، فيعرف القدر بأنه تسوية ـ الشيء ـ لما هُيّيء له(2)، والخلق هو التقدير للشيء والتيسير له(2)، والأمر هو البحث على الشيء بالدعاء إليه(2).

وينقسم التقدير الإلهي عنده إلى أقسام ثلاثة هي: الإبداع والصنع والتسخير، ولكل لفظ من هذه الألفاظ معنى يختلف عن الآخر، فالإبداع هو «اختراع الشيء لا عن مادة ولا بزمان وبه يتعلق وجود المبادىء»، وهذا الفعل يختص به الله وحده، وأيضاً الصنع فهو «تأخيذ(**)، الهيولى المخترع بالصور المبتدعة وبه يتعلق وجود الأجسام»، وأما التسخير فهو «سياقة الشيء إلى الغرض المختص به اما طوعاً واما قهراً وبه يتعلق وجود اللواحق بها»(3).

هذا عن التقدير الإلهي، إلا أن العامري يثبت للإنسان أيضاً نوعاً من التقدير فيطابق بين لفظي الخلق والتقدير، ليثبت أن خلق الإنسان لأفعاله هو تقدير لها، فيقول، فالخلق في اللغة هو التقدير(4)، والتقدير والمقدرة من جملة المتضايقات(5)،

---

(1) الماتريدي: كتاب التوحيد، تحقيق فتح الله خليف ص 305، دار المشرق بيروت.

(*) الخلق والقدر لهما معنى واحد على لسان العرب، يقال خلق الثوب إذا قدره، وخلق الأديم للسقاء إذا قدره، انظر أبو حاتم الرازي: كتاب الزينة ج 2 ص 133.

(2) العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 263 - 264.

(**) المقصود بالتأخيذ حبس الصورة على الهيولى.

(3) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 309.

(4) العامري: إنقاذ البشر ص 269.

(5) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 304.

التي يمكن أن تضاف لله تعالى وأيضاً للإنسان في فعله.

وفي مجال القدر، يبحث العامري علاقة القدر بالأفعال الإنسانية، وهل الإنسان مجبر أم مخير، فيقول: الواجب أن ننظر إلى الأفعال الاختيارية هل هي لاحقة بتقدير الباري أم ليست تلحق به[1]، أي هل هي بفعل الله تعالى أم ليس من فعله؟

وإذا كان الفلاسفة والمتكلمون قد اتفقوا على أن كل شيء هو بعلمه، إلا أنهم اختلفوا في مسألة وقوع الأفعال في الدنيا، هل تتم بقدرة الله فقط أو بقدرة الإنسان فقط؟ وافترقوا في ذلك إلى مذهبين الجبر والتفويض، «فيزعم بعضهم أن كلها بقضاء الله وقدره، ويزعم الآخرون أن كلها بخلق الله تعالى وأمره»[2]، فالبعض وهم أصحاب الجبر يرون أن الفعل الإنساني يحدث بقضاء الله وقدره، أي علمه وفعله، أما المذهب الآخر وهو القائل بالحرية، فيقولون إن الفعل بخلق الإنسان وتيسير الله له، لذا فهم يزعمون أن اسم القضاء واقع على «الإبداعيات فقط، واسم القدر واقع على المتوالدات فقط[3]، أي أن فعل الله تعالى يقع على الأشياء المخلوقة من عدم، أما الفعل الإنساني فيتم بعد خلق الموجودات، فهو فعل في داخل العالم ومتولد عن مخلوقات وموجودات الله.

ولكي يحدد العامري موقفه الخاص في هذا المجال، وجب عليه أن ينقد الآراء السابقة ليبين أوجه الفساد فيها ليتسنى له بعد ذلك تحديد رأيه الخاص، فهو يسبق دائماً عرض وجهة نظره بجانب نقدي يتم له فيه نقد السابقين ليتسنى له التعبير عن الجانب الإيجابي وهو عرض وجهة نظره الخاصة.

1 ـ نقد مذهب الجبرية

يدلل العامري على فساد مذهب الجبر بطريقين: أحدهما إيراد الأدلة، والثاني التحليل اللغوي، ويجمع بين هذين الطريقين لنقد الاتجاه الجبري، فمن أدلته أن «العقل أعظم حجج الله تعالى على خلقه، وأن كل من جحده أو أثبته كان في الحالين منصرفاً تحت سلطانه»[4].

---

(1) العامري: إنقاذ البشر ص 269.
(2) المرجع السابق ص 263 - 264.
(3) العامري: المرجع السابق ص 264.
(4) المرجع السابق ص 265 - 266.

ثم يستخدم التحليل اللغوي ـ وهي الطريقة التي سبق أن استخدمها في باب المعرفة ـ ويستخدم هذه الطريقة للرد على المجبرة فيقول: «إنه لو لم يكن للبشر فعل البتة لما أطلق على أحد منهم لفظ (لم) و(لأن) ولو أنهما أطلقا عليه لكان سفهاً[1]»، فإن كان الفعل الإنساني يصدر عن أسباب وقدرة أمكنا أن نسأل عنها بـ(لم) أما إذا لم تكن له قدرة على أي فعل فلا يصح أن نسأل بقولنا (لم) ولا أن يجيب عنها بقوله (لأن).

ويطبق العامري هذا التحليل اللغوي بلفظي (لم) و(لأن) على الأفعال الحادثة في العالم، ليرى أي فعل منها يصح أن يطلق عليه هذا التساؤل، ويرى أن أفعال العالم الأرضي إذا كانت لا تخرج عن كونها أفعال طبيعية أو قهرية أو فكرية أو شوقية، فالنوعين الأولين وهما الأفعال الطبيعية والقهرية هي أفعال ضرورية، فلا يطلق عليها لفظ (لم) أما الأفعال الفكرية والشوقية فهي ناتجة عن سبب، وبالتالي يمكن أن نسأل عن سببها وأن نسمع تعليلاً لها، ولذا كانت هذه الأفعال التي تصدر عن الإنسان هي أفعال مختارة وبناء عليه لا يكون الإنسان مجبراً[2].

يضاف إلى هذا أن من الموجودات ما تكفل الله بحفظه، ومن الموجودات ما ترك الله للبشر فعله وحفظه، وليس هذا تقصيراً من الله بل «ليصير ذلك وسيلة لهم إلى إقامة حقوق العقل، فإن العاقل لو كفى المؤمن كلها لتبلد عقلها»[3].

لذا فالعامري يرفض الموقف الجبري، كما رفضه كثير من المفكرين لأنه موقف سطحي يحاول تصوير الإرادة الإلهية وكأنها تبتلع الإرادة الإنسانية[4]، بل يثبت العامري للإنسان اختيارات متعددة فيقول: «شاهدنا الجوهر الإنساني قد يعرض له بحسب فعله اختيارات.. تختلف بها صور الحركات الاختيارية»[5].

ولكن هل معنى إثبات العامري للفعل والاختيار لهذا الإنسان هو إثبات أن له

---

(1) المرجع السابق ص 267.
(2) العامري: إنقاذ البشر ص 267.
(3) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 306.
(4) د.عاطف العراقي: مقالة بعنوان: مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي، ضمن بحوث فلسفية مهداة إلى د.إبراهيم بيومي مدكور ص 196، القاهرة سنة 1974.
(5) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 324.

الحرية المطلقة المستقلة كما ذهب إليه أصحاب الاتجاه الآخر؟ هذا ما يرفضه أيضاً العامري ولذا وجه نقده أيضاً إلى الفريق الآخر.

2 ـ نقد مذهب الحرية

وكما حرص العامري على نقد المذهب الجبري، كذلك حرص على نقد القائلين بالحرية المطلقة، أو من أسماهم بأصحاب مذهب التفويض، ولذا فهو يقسم أسباب الفعل إلى نوعين من الأسباب، أسباب معروفة يحيط بها العقل، وأسباب اتفاقيه لا يحيط بها إلا الله وحده.

ولو كان الفعل الإنساني صادراً كله عن الإنسان وحده لعرف كل الأسباب، ولأدى هذا إلى بطلان الأسباب الاتفاقية[*] وبالتالي بطل ما يعرف بالتوفيق والخذلان، «ولو كان الأمر كذلك لما سمع العقل عذر المعوق بها، ولا تشبث بالمعاني العرضية، ولما توهم له ضد مانع عرضي بعد أن أوتي أسبابه الذاتية.. فليس العبد إذاً بمفوض إليه»[1].

فالإنسان يحتاج حتى يكتمل فعله وحتى يصح نسبة الفعل له وحده، أن يعرف كل الأسباب، وطالما هناك أمور لا يعرف الإنسان أسبابها، وتحدث دون إرادته أو اختياره فتعوقه عن الفعل أو تعينه عليه، كان الفعل حينئذ لا ينسب بكامله إلى الإنسان.

وهذا الدليل قد سبق وذكره الماتريدي عندما ربط بين عدم معرفة الإنسان لكل أسباب الأفعال، وبين نفي أن يكون الإنسان فاعلاً وحده، فرأى أنه توجد أحوال في أفعال العباد لا تدركها العقول وتستعصي على الإفهام، وأن هناك أحوالاً أخرى تبلغها العقول وتدركها الأفهام، ثبت أن الوجه الأول ليست لهم، لوقوفهم حيارى أمام كنهها[2].

(*) اعتبار التوفيق والخذلان من الأسباب العرضية، تأثر فيها العامري بأرسطو في كتاب الطبيعة ج 1 ص 125.

(1) العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 267.

(2) الماتريدي: كتاب التوحيد، تحقيق د.فتح الله خليف ص 230.

3 ـ رأي العامري

وبعد أن ينتهي العامري من نقد الآراء المعارضة له، يتسنى لنا الانتهاء من الجانب النقدي أو السلبي من بحث الفعل الإنساني، ونأخذ في عرض الجانب الإيجابي المتمثل في وجهة نظره حول الفعل، ونرى أن البحث في هذا المجال سيكون بحثاً حول الأفعال الممكنة بذاتها الواجبة بغيرها أو ما يسميها بـ«الواجب الإضافي الذي ينطلق عليه التقدير الإلهي»[1].

وفي هذا المجال، يقوم ببحث العلاقة بين الفاعل والمفعول له، ويسمي العلاقة بينهما فعلاً، وهذا الفعل قد يستخدم بصورتين أحدهما: الإيجاد من عدم إلى وجود، الآخر العكس وهو تحويل الوجود إلى عدم، والفعل مفتقر في حدوثه إلى قوتين أحدها القوة المحدثة (أي الفاعل) وهي التي عنها يصدر الفعل والقوة القابلة له (أي المفعول) وهي التي بها يثبت الفعل، وقد ينقسم الفاعل إلى نوعين أحدهما عن طريق اعتباره بذاته والآخر عن طريق إضافته إلى غيره، كأن نقول مثلاً: هدى الله الناس إلى الحق أو هدى النبي الناس إلى الحق، فقد يضاف الفعل إلى مقدورين.

فالفاعل قد يكون قريباً من فعله مثل النار من الإحراق، وقد يكون بعيداً عن فعله مثل الإنسان الذي أشعل النار، لذا فيمكن أن ينسب الفعل في هذه الحالة إلى فاعلين معاً، أحدهما قريب وهو النار، والآخر بعيد وهو الإنسان الذي أشعلها، وبالتالي يرى العامري صحة صدور الفعل الواحد من مقدورين متفق في ذلك مع الماتريدية[2]، ومختلف عن المعتزلة[3].

ويطبق العامري تصوره هذا على أفعال العالم كلها، فيرى أن الفاعل لكل ما في العالم هو فاعل أول وهو الله تعالى «فالله جل جلاله هو الفاعل الأول للموجودات كلها»[4]، فهو الفاعل الحقيقي الذي يخلق الشيء من العدم وبالتالي فكل الموجودات تنسب إليه على أنه فاعلها الأول والبعيد، «فالأفعال كلها مخلوقة

---

(1) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 305 - 306.

(2) الماتريدي: التوحيد ص 241.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني ج 8 ص 256.

(4) العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 258.

مقدرة، و..الباري ـ جل جلاله ـ فاعلاً أولياً.. لا يكون غيره في درجته ليشاركه فيها، بل لو لم يكن كذلك لبطل نسب الأفعال المختلفة إلى العناصر المختلفة.. فالباري سبحانه إذاً موجدها الأول، وخالقها المقدر، وفاعلها المولد والغير (سواء عناصر أو بشر) غير مشارك له في شيء من هذه الجهات[1]، وفي موضع آخر يؤكد هذا المعنى بقوله: إن «الواجب الوجود بالذات هو الموجود الحق.. المقدر لكافة ما سواه من الموجودات»[2].

ولعل هذه الفكرة تذكرنا بما سبق أن قاله الكندي عندما قال: إن الفاعل الحقيقي للعالم هو الله، وأن ما سواه ـ سواء كان إنساناً أو قوة طبيعية ـ غير فاعل على الحقيقة، وإنما فاعل على المجاز، ولأجل توضيح هذه الفكرة رصد الكندي رسالة بعنوان «الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز» وفي هذه الرسالة يبين الكندي أن ما يحدث في الطبيعة ينسب إلى فاعلين، أحدهما فاعل حقيقي، فعله هو إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن، أي فعله هو فعل إبداعي يكون بقوله للشيء «كن فيكون»، وهذا الفاعل هو الله، وفاعل آخر مبدع مخلوق وفعله التأثير في غيره، ويسميه فاعل بالمجاز وهذا شأن جميع المخلوقات، لذا كان «الفاعل الحق.. هو الباري، فاعل الكل جل ثناؤه وأما ما دونه، أي جميع خلقه فإنها تسمى فاعلات بالمجاز لا بالحقيقة[3]، وهذه الموجودات الأرضية تسمى فاعلات بالمجاز لأنها «كلها منفعلة بالحقيقة، فأولها عن بارئه تعالى وبعضها عن بعض.. وكذلك حتى ينتهي إلى آخر المفعولات»[4].

وقد تأثر العامري هنا بالكندي، فهو يثبت وجود فاعلين أحدهما الفاعل الحقيقي والعلة البعيدة لكل ما يتم في العالم من أفعال، سواء كانت قوى أو بشر، باعتبار أنه تعالى موجدها، ولكن ليس معنى هذا أنه ينفي الفاعلية عن موجودات العالم كله، بل يثبت لكل موجود فعله، ولذا ينقد القائل «بأن الله يفعل كل شيء وفي كل لحظة»[5]، فيقول العامري: عرف أن من وصفه بأنه ـ عز وجل ـ في كل

(1) العامري: المرجع السابق ص 270.

(2) العامري: المرجع السابق نفس الصفحة.

(3) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 305.

(4) و (5) الكندي: رسالة في الفاعل الحق الأول التام: ضمن رسائل فلسفية ج 1 ص 183.

لحظة مبدع ولكل واحد مما يحدث في العالم - لا على سبيل التقدير وحده - بل على سبيل الاختراع له في الحال، كان متعسفاً، فهو ينفي عن الله كونه خالقاً لكل الأفعال في كل لحظة وهو هنا يرد على النظرية التي عرفت عند بعض المتكلمين ممن أنكروا السببية، وقالوا بنظرية «الخلق المستمر»(1)، التي مفادها أن الله يتدخل في كل لحظة ليخلق الموجودات كلها بصورها وأعراضها، وهو ما يرفضه العامري فهو يثبت لهذه الأجسام أفعال وأعراض تفعلها، وأيضاً للإنسان أفعال تصدر عنه.

ويثبت العامري للإنسان فعلاً خاصاً به، ولكن فعله هذا ليس من نفسه وإنما من الله باعتبار أنه تعالى أعطاه قدرته، فيكون الإنسان في هذه الحالة مكتسب مخير وموجود مباشر وفاعل ثان(2)، أما الله فهو الفاعل الأول الحقيقي الذي أعطى للإنسان قدرته، فكأن الإنسان هو الفاعل الثاني الذي يفعل بناء على قدرته المكتسبة، وينسب إليه الفعل بناء على هذه القدرة أو السبب الذي أعطاه له الله.

سادساً: مذهبه في الأفعال التوسط بين الجبرية والحرية

لما كان العامري قد رفض المذهب الجبري، وأيضاً رفض مذهب التفويض، فإنه اختار مذهباً ثالثاً يقول بأن الإنسان فاعل بقدرة مكتسبة، فما هو المصدر الذي اعتمده العامري في هذا القول؟

يذكر العامري هنا المصدر الذي استقى منه رأيه، فيذكر قولاً عن بعض السابقين فيقول: روي عن سيد علماء التابعين «جعفر بن محمد الصادق» عليهما السلام أنه قال: لاجبر ولا تفويض، وروي عن زين الفقهاء «أبي حنيفة» أنه قال: أكره الجبر ولا أقوى بالقدر وأقول قولاً بين قولين(3)، إذن هذا هو مصدر العامري في مسألة الفعل الإنساني.

---

(1) انظر هذه النظرية في رسالتنا للدكتوراه بعنوان: موقف فلاسفة الإسلام من نظرية الجوهر الفرد عند المتكلمين ص 234، آداب الزقازيق سنة 1989.

(2) العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 270.

(3) المرجع السابق ص 265، كما ينسب هذا القول أيضاً إلى سيدنا علي (كرّم الله وجهه) عندما قال: «لا جبر ولا قدر بل أمر بين أمرين» انظر أبو عذبة: الروضة البهية ص 31 وانظر منهج القياس العقلي عند مدرسة أبي حنيفة في:
J.Schocht: «Abu Hanifa» Encyclopedia of Islam (New edition).

وقد كان هذا الرأي هو ما أخذ به غالبية أهل السنة وكان رائدهم في ذلك قول أبي حنيفة، وكان شعارهم القائل: إنه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين[1]، وقد اتبع هذا الاتجاه متكلمي المدرسة الماتريدية أيضاً حيث إن الماتريدي هو مفضل مذهب أبي حنيفة وأصحابه[2]، كما عرف هذا الاتجاه أيضاً في عصر العامري، وهو ما يذكره لنا أبو حيان التوحيدي، عندما تردد هذا المذهب على الألسنة، فيذكر حواراً دار بين شخصين حول القدر فيه يسأل الأول: أجبر الله العباد على المعاصي؟ يجيب الثاني: معاذ الله، لو أجبرهم لما عذبهم. ويسأل الأول: أفوض إليهم؟ يجيب الثاني: معاذ الله، لو فوض إليهم لما احتج عليهم، ويسأل الأول: فما بعد هذين؟ يجيب الثاني: أمر بين أمرين لا إجبار ولا تفويض كذا أنزل إلى الرسول[3].

ونشرح أبعاد هذا المذهب عند العامري بتوضيح حقيقتين هامتين يحاول أن يثبتهما، وبهما يثبت علاقة الفعل الإلهي بالفعل الإنساني وهما:

1 ـ الله معطي القدرة للإنسان

يثبت العامري هذا بأن يصف الله بأنه جواد حكيم لا يضن بشيء مما عرف

---

(1) قاضي زادة مميزات مذهب الماتريدية، مخطوط بمكتبة برلين عدد 2492 وانظر طاش كبرى زاده: أفعال العباد ص 11 المقصد العاشر، مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس عدد 9559 نقلاً عن بلقاسم العالي: أبو منصور الماتريدي ص 221، دار التركي، تونس سنة 1989، وقد ذهب مشايخ الحنفية إلى أن أصل الفعل بقدرة الله تعالى وتكوينه، والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد: انظر شيخ زادة؛ نظم الفرائد وجمع الفوائد ص 72، وهذا هو نفس المعنى الذي صرح به العامري، فهو إذن ينتمي من الناحية الأصولية إلى مذهب أهل السنة على طريقة الماتريدية، وليس الأشعري، لأن الأشعري يقول: إن موجد العباد هو الله تعالى، وكذلك خالقها هو، وفعل الله تعالى غير فعل العبد، بل فعل الله تعالى عين فعل العبد، المرجع السابق ص 100، وهذا ما يذكره أيضاً أحد متكلمي الماتريدية فيقول: قال أهل السنة والجماعة: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، والله تعالى هو موجدها ومحدثها، والعبد فاعل على الحقيقة، وهو ما يحصل منه باختيار ومقدرة حادثتين، هذا هو فعل العبد، وفعله غير فعل الله، وفعل الله هو الإيجاد والإحداث، كإيجاد العين، وللعبد فعل وليس منه إيجاد، انظر البزدوي: أصول الدين ص 19.

(2) البياضي: إشارات المرام من عبارات الإمام ص 8.

(3) التوحيدي: البصائر والذخائر ج 1 ص 53 - 54.

أن العبد محتاج إليه، وأن الله تعالى قد أمرنا بتكاليف معينة وطلب منا القيام بها، وأعطى للإنسان قدرة على تحقيقها، ولو لم يعطه هذه القدرة لكان كلفه وآمره بما لا طاقة له بها.

ويحاول العامري هنا أن يثبت ما سبق أن قال به المعتزلة واتفق معهم الماتريدية أن وجود التكليف هو إثبات لوجود القدرة للإنسان، لأن الله لا يكلف العبد ما لا طاقة له بها[*]، أما لو ضن الله على العبد بإعطائه هذه القدرة لكان الله حينئذٍ إما عاجزاً عنه وإما بخيلاً به، وجل المولى من أن يوصف بهما[1] فالله لأنه جواد وكريم، فهو أعطى الإنسان القدرة وأمره بأعمال بناء على ما أعطاه.

وهذه القدرة التي للإنسان اكتسبها من الله، ولا يصح أن يقال إن الإنسان مالكها أو محققها وحده، وهو هنا يرد على المعتزلة التي تثبت أن للإنسان قدرة قبل الفعل ووقت الفعل وبعد الفعل، ويقف مع رأي الماتريدية في أن القدرة هي قدرة لحظة الفعل، لأنها قدرة مكتسبة لآداء الفعل، والدليل على ذلك أن «العبد المملوك لا يجوز أن يكمل بنفسه في إقامة ما يحتاج إليه من فعله، أو يستغني عن مولاه بذاته.. لأنه لو كمل نفسه واستغنى عن مولاه.. لما كان من تلك الجهة مملوكاً»[2]..

وقد أشار السجستاني إلى هذا المعنى حين ذهب إلى أن قدرات الإنسان كالقوة والاختيار والقدرة «ليست هي للإنسان عن طريق الملك، يصرفها كيف يشاء ويقلبها كيف يريد، بل هي من جهة التمليك»[3]، أي من جهة الاكتساب.

وهذه القدرة المكتسبة التي يبحثها العامري تقترب من الكسب بمعناه الماتريدي، وتختلف عن الكسب بمعناه الأشعري إذ إن الكسب بالمعنى الأول يعني اكتساب القدرة التي يتم بها الفعل، والمعنى الثاني يقصد بها اكتساب الفعل.

(*) وقد ذهب مشايخ الحنفية إلى أن التكليف بما لا يطاق من الله تعالى لا يجوز، وذهب الشيخ الأشعري وجمهور أصحابه إلى أن التكليف بما لا يطاق جائز، انظر شيخ زادة: نظم الفرائد ص 33 - 34، وأيضاً أبو علبة: الروضة البهية ص 26 - 53.

(1) العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 267.

(2) المرجع السابق نفس الصفحة.

(3) التوحيدي: المقابسات ص 166.

أما العامري فيأخذ بالمعنى الأول الذي يثبت للإنسان قدرة، فالكسب عنده هو قصد العبد واختياره، وهو العزم المصمم، أي القصد الذي لا تردد فيه، وهو من العبد بقدرته المخلوقة من الله تعالى، وهو عبارة عن اختيارات جزئية وإرادات قلبية للتعلق بكل من الضدين الطاعات والمعاصي.

2 ـ الله ميسر الأسباب الخارجية للإنسان

وهذا هو الطريق الثاني لبيان علاقة الفعل الإلهي بالفعل الإنساني عند العامري، والذي يرى أن الله قد يسر للإنسان الأسباب الطبيعية الخارجية حتى يتاح له تحقيق فعله، والدليل على ذلك ما يعرف بالتوفيق والخذلان للإنسان.

فيربط العامري بين الفعل الإنساني والسببية الخارجية، ذلك أن التوفيق قد ينسب إلى الإنسان إذا صادف فعله خيراً، والخذلان قد ينسب إليه إذا صادفه فشل، وعلى ذلك كان «التوفيق في الحقيقة اتفاق حسن يقع على العلة فيؤدي إلى خير عظيم، والخذلان اتفاق رديء يقع على العلة فيعوق عن الخير العظيم»[1].

ونلاحظ أن العامري في هذا التعريف يقترب من الماتريدية إذ يقولون إن «التوفيق هو التيسير والنصرة، كما هو المستفاد من التأويلات للشيخ علم الهدى أبي منصور الماتريدي.. وذهب الشيخ الأشعري ومن تابعه من مشايخ الأشاعرة إلى أن التوفيق هو خلق القدرة على الطاعة»[2].

واعتراف الإنسان بوجود التوفيق والخذلان هو إقرار بدور الأسباب الخارجية في إتمام الفعل أو في منعه، فهناك ارتباط بين الاختيار الإنساني والأسباب الخارجية وبتوافقهما معا يتم الفعل للانسان، ولما كانت هذه الاسباب الخارجية ليست بفعل الانسان، وإنما بفعل الله، كان الفعل الإنساني لا يتم بقدرته وفعله وحده بل ايضاً بتوفيق الله وتيسيره لذا كان الفعل عنده لا يجوز ان يكون بذاته.. لان لو كان كذلك لاستغنى بنفسه عن اقتضاء الفاعل[3]، اي الله، وكل من ينظر إلى ان الفعل

---

(1) العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 260.

(2) شيخ زاده: نظم الفرائد وجمع الفوائد ص 32.

(3) العامري: انقاذ البشر من الجبر والقدرة ص 250، عندما جمع العامري بين هذين السببين القدرة المكتسبة والاسباب الخارجية، يكون قد جمع بين رأى بعض اهل السنة ومنهج الماتريدية =

يتم بجهة واحدة فقط فهو مخطىء في ذلك، فاذا قيل إن الفعل يتم بقدرة الإنسان وحده، أدى هذا إلى قوله بالتفويض، أما من نظر إلى الأسباب الخارجية فقط، وقال انها تتم من الله فقط: قال بالجبر، لانه نظر هنا إلى الله باعتباره هو الفاعل الحقيقي وإهمل الإنسان، فيقول العامري: ان من جرد النظر للجهة الاولى وهو وجود الباري وحكمته؛ وسيب النظر إلى الجهة الثانية وهو نزارة العبد وضعفه ـ أداه وإهماله.. إلى اعتقاد التفويض، ومن مجرد النظر للجهة الثاني ـ وهو نزارة العبد وضعفه وسيب النظر إلى الجهة الاولى، وهو وجود الباري جل جلاله وحكمته أداه إهماله النظر الاولى إلى إعتقاد الجبر، ومتى جمع بينهما سلم عن الطرفين معاً (1)، وهذا الاتجاه الثالث هو الذي يرضى العامري.

ويعرض العامري لأسباب عدم تحقق الفعل للإنسان ويرى ان الفعل يمتنع حدوثه بثلاث معان: احدهما عدم الفاعل، والآخر عدم العنصر، والثالث عدمهما جميعاً.

- اما عدم الفاعل، فكما، نقول: لم لا يكتب الحمار؟ فيقال لانه لا نطق له.

- واما عدم العنصر، فكما يقال: لم لا يتخذ من الحديد فرو؟ فيقال: لان هذا العنصر غير صالح له.

وأما لأجلهما جميعاً، كما يقال لم لا يتخذ الإنسان ملكاً من الصوف؟ فيقال: لأن الإنسان عاجز عن اتخاذ الملائكة، ولأن عنصر الصوف غير صالح لقبول هذا الفعل(2)، فلكي يتم الفعل للإنسان لا بد من وجود القدرة ولا بد أيضاً من توافق العالم الخارجي. وهذان الطريقان ضروريان لحدوث الفعل الإنساني، الطريق الأول يؤكد على وجود القدرة الإنسانية، والطريق الثاني يتعلق بالأسباب الخارجية فيقول العامري عن الأول إنها هي «الاستطاعة والعجز، وتتعلق بالأسباب

= والاسفرايني من الاشاعرة، القائل بان قدرة العبد تتم بمعين، وبين الفلاسفة التي تقول بان الفعل موقوف على الداعي، انظر الرازي: الأربعون في أصول الدين ص 1986

(1) العامري: انقاذ البشر ص ، 267 - 268

(2) العامري: المرجع السابق ص 256.

الذاتية للفعل، والأخرى التوفيق والخذلان، وتتعلق بالأسباب العرضية، ومتى جمع بينهما سلم عن الطرفين معاً ـ أي الجبر والتفويض ـ وليس في الجمع بينهما جهة التناقض»[1].

وهذا القول سيتأثر به التوحيدي ويأخذ به عندما يفرق بين الاتجاه الجبري والاتجاه القدري، لأن القائل بالجبر هو من «لحظ الحوادث والكوائن والصوادر والأواتي من معدن الإلهيات، أقر بالجبر وعرف نفسه من العقل والاختيار والتصريف، وقالوا: إن هذه الأمور، وإن كانت ناشئة من ناحية البشر إلا أن منشأها الأول إنما هو الله، أما أصحاب القدر منهم، من نظر إلى هذه الأحداث والكائنات والاختيارات من ناحية المباشرين الكاسبين الفاعلين[2].

وهذه الفكرة أخذ بها فيما بعد ابن رشد عندما بحث في الفعل الإنساني، فرأى أن الفعل لكي يتحقق للإنسان لا بد أن تكون له قدرة ملائمة للأسباب الخارجية، لذا كانت أفعال الإنسان ليست اختيارية تماماً ولا جبرية تماماً، وإنما هي تجمع بين الاختيار والجبر في آن واحد، لأنها تتوقف على عاملين هما: إرادتنا والعوامل الخارجية، أو ما يسميه بالسببية الطبيعية، لذا فيقول: لما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدد وترتيب منضود.. بحسب ما قدرها بارئها عليه، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدد، أعني أنها توجد في أوقات محددة، ومقدار محدد، وإنما كان ذلك واجباً لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج[3].

فالإنسان عند العامري ليس حراً حرية مطلقة، بل حريته مقيدة بالأسباب الخارجية، فالإنسان يكون في عامة مساعيه مختاراً على صورة المضطر[4]، وهذا المذهب الذي يجمع بين الاضطرار والاختيار هو ما أخذه بعده التوحيدي عندما قال: «علم أن الاضطرار موشح بالاختيار، والاختيار مبطن بالاضطرار[5]، فالإنسان

(1) العامري: المرجع السابق ص 268.
(2) التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة ج 1 ص 223.
(3) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 123.
(4) العامرأي: التقرير لأوجه التقدير ص 321.
(5) التوحيدي: البصائر والذخائر ج 1 ص 185.

مجبر من ناحية، مختار من ناحية أخرى، فهو ليس قادراً على الإطلاق ولا عاجزاً على الإطلاق»[1].

وقد أثر العامري بتصوره هذا على التوحيدي الذي رأى أن من الضروري الإقرار بالجبر والاختيار معاً، لأن من نظر إلى الحوادث والكائنات والاختيارات والإرادات من ناحية الإلهيات، أمر بالجبر، وعرى نفسه من العقل والاختيار والتصرف ونسبها إلى الله، أما من نظر إليها من ناحية الإنسان المكلف الفاعل، فإنه يعلقها به، ويقر بالحرية، فالإنسان خلق بين أمرين الاضطرار والاختيار، ولا يمكن الفصل بينهما فهما في الحقيقة شيء واحد.

.فكأن محور فكرة العامري هي أن الإنسان مختار في حكم المضطر، وهو يستخدم هذه الصورة لإثبات القدرة والاختيار للإنسان في حدود الأسباب الخارجية، ونجد أن فيلسوفاً آخر يستخدم هذه الصورة نفسها لإثبات الجبرية، وهو ابن سينا عندما يستخدم جملة أن «الإنسان مختار في حكم المضطر»[2]، ليثبت أن الأكثر على الإنسان هو حكم الإجبار فيقول للإنسان «إرادتك موجبة وأفعالك نتائج، وأقرب ما يساعد عليه من هواك أنها إن لم تكن موجبة فهي كالموجبة، ولولا أن الإجبار ينطبق على معنى الحمل المستكره لقضيت عليك بأنك مجبر، فإن لم تكن مجبراً فكمجبر[3]، فإن ظن ظان أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره.. وينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره منتهى إلى الاختيار الأزلي الذي أوجب الكل على ما هو عليه»[4].

ونلاحظ أن ما هدف إليه العامري في مسألة الفعل الإنساني هو التوسط بين الاتجاه الجبري والاتجاه القدري، وهو الاتجاه الذي رأى أنه الاتجاه الأصح، وهو القول الذي يليق بالمتدين أن يعتقده، لأنه مذهب متوسط بين طرفي الغلو والتقصير[1]، وهذا الاتجاه في الجمع بينهما مثبت بنصوص الآيات القرآنية ووجود

---

(1) التوحيدي: المرجع السابق ص 477 - 478.

(2) ابن سينا: التعليقات ص 51.

(3) ابن سينا: رسالة القضاء والقدر ص 59 - 60.

(4) ابن سينا: رسالة في القوى الإنسانية ص 45 - 46، وانظر أيضاً كتابنا عن مفهوم الخير والشر في الفكر الإسلامي، ص 188، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت سنة 1991م.

هذا التوفيق لا يؤدي إلى تناقض كما سبق وذكرنا، لأن «كل مجموعة من الآيات ـ الجبرية أو القدرية ـ تعبر عن جانب واحد من جوانب الإنسان، في علاقته مع الله، فالإنسان مجبر من ناحية، ومختار من ناحية أخرى ولا تعارض في ذلك»[2].

وهذا الاتجاه أخذ به الماتريدية حين قالوا: إن كون العبد مسخراً تحت قضاء الله وقدره لا ينافي قدرته واختياره، فإن المسخر نوعان مجبور ومختار، فالمجبور كالسكين والقلم، في يد الكاتب، والمختار كالكاتب وقلبه بين أصبعين من أصابع الرحمن[3].

وهذا أيضاً ما أشار إليه ابن رشد من أن مراد الشرع إنما هو موقف وسط بين الجبر والاختيار، وأن الجمع بين طرفي الخلاف هو الذي قصده الشرع، فالجمع بينهما على التوسط هو الحق في المسألة[4].

وهكذا ينهي العامري بحثه في الفعل الإنساني إلى إثبات وجود قدرة الإنسان في إطار النظام الإلهي الذي هو فعل الله، فتكون الأحداث والأفعال الأرضية مرتقية كلها إلى خلق الله وأمره والخلق هو ما يوجده الله «إما بحسب القضاء، وإما بحسب القدر، وإما بحسبهما جميعاً، وأما الأمر فهو ما يوجده الإنسان وغيره إما بحسب الهداية الوحيية، وأما بحسب الهداية الإلهامية، وإما بحسب الاستنباط عنهما جميعاً»[5].

فقد أثبت العامري وجود القضاء الإلهي السابق، وهذا لا يعني عنده إثبات للجبرية المطلقة ولا للحرية المطلقة؛ وإنما للإنسان أفعال في حدود ما أتاح له الله، أما الفاعل الحقيقي فهو الله لأنه الفاعل من لا شيء، ففعله ابتداء، أما فعل الإنسان فهو بعد وجود ما، ومن مواد موجودة، وفعل الإبداع لله، هو فعل إبداعي لأنه إيجاد من عدم، أما الإنسان وباقي القوى الطبيعية فيكون فعلها بناء على ما يسر لها.

وبهذا استطاع العامري أن يحل هذه المشكلة الأزلية بين حدود القدرة

---

(1) العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 267.
(2) د. أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته ص 138.
(3) أبو عذبه: الروضة البهية ص 31.
(4) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 122.
(5) العامري: التقرير لأوجه التقدير ص 311.

الإنسانية وعلاقتها مع القدرة الإلهية، فأثبت لله الفعل الحقيقي الدائم، وأعطى للإنسان قدرة واستطاعة لفعل أنواع معينة من الأفعال في حدود ما هو ميسر له، وأيضاً عند توفيق الله له، أي إيجاد الأسباب الخارجية التي توافق فعله ولا تعارضه.

وإذا انتهينا من جانبي المعرفة والفعل، أو العلم والعمل للإنسان أمكن لنا الانتقال إلى النتيجة منْ حصول الإنسان عليهما، فسنرى في الفصل التالي ما سيكسبه الإنسان من حصوله على العلم، الذي حددناه فيما قبل، بأن أعلاه هو الإلهيات، فسنجد أنه بالإلهيات سيحصل على السعادة المطلقة، أما بالفعل الاختياري الصحيح سيحصل السعادة المقيدة التي هي عنده الأخلاق، وهما موضوعا الفصلين التاليين.

الفصل الخامس

السعادة هي الخير المطلق للإنسان عند العامري

تمهيد

تعد السعادة من الأمور التي شغلت فكر الإنسان منذ القدم، وهام بها ولا يزال يبحث عن حقيقتها حتى الآن، وقد بحثها البعض ورأى أنها تتحقق في اللذة، وذهب البعض الآخر إلى أنها تتحقق في الفضيلة، وهناك من رأى تحققها في المنفعة، ومنهم من رأى أنها تتحقق في إتباع الواجب والتطلع إلى المثل الأعلى.

وعرض العامري لموضوع السعادة باعتبارها من أهم الأمور التي ترتبط بسعي الإنسان، سواء في علمه أو عمله، ولذا نجده يصرح بنوعين من السعادة أحدهما تتعلق بالعلم، والأخرى تتعلق بالعمل، ولكي يحقق هذا الهدف نجده كرس مؤلفاً بكامله لعرض نظريته في السعادة وهو كتاب (السعادة والإسعاد) وخصص الجزء الأول منه للسعادة والجزء الثاني للأخلاق.

ويشير د. سحبان خليفات إلى أهمية هذا الكتاب، ليس على مستوى فلسفة العامري فقط، بل على مستوى معرفة المصدر الفلسفي الأرسطي في عصر العامري، ومدى تأثر الفلاسفة وتعرفهم عليه في هذا العصر فيقول: إن «معالجة العامري لموضوع السعادة مفيدة، لا في تبيين حجم العناية بموضوع السعادة في ذلك العصر فحسب، بل في الكشف عن المصدر الأرسطي للكثير من عبارات الفارابي»[1] ذلك لأن العامري كان حريصاً على ذكر مصدر أقواله واستشهاداته التي

(1) د. سحبان خليفات: مقدمة رسالة التنبيه على سبيل السعادة ص 89. وإن كان مفكراً آخر هو محمد أركون يرى أن العامري في كتابه هذا قد طغت نقوله على فكره، وأن دوره=

أخذها عن أرسطو، على العكس من الفارابي .

أولاً: أنواع السعادة الإنسانية

يقسم العامري السعادة الإنسانية إلى نوعين: سعاة إنسية، وسعادة عقلية، ثم يقسم كل نوع منهما إلى درجتين أحدهما مطلقة والأخرى مقيدة، ويعرف السعادة المطلقة بأنها هي التي «ينال صاحبها الأفضل من الخيرات البدنية والنفسية والخارجية ويفعل صاحبها... الأفضل في جميع أوقاته وأحواله»(1) أما السعادة المقيدة فهي «التي لا ينال صاحبها الأفضل، ولكنه يفعل الأفضل على قدر حاله»(1).

وإذا كانت السعادة هي هدف بحث الإنسان منذ قديم الأزل، إلا أن الفلاسفة لا يبحثون كل أنواع السعادة، وإنما يوجهون جهدهم فقط إلى صنف واحد منها معتبرين أن السعادة المطلقة هي الأحق بالدراسة، ولذا يجعلونها موضوع دراستهم، فكان مقصودهم من دراسة السعادة هو الجانب المطلق منها بشقيه الإنسي والعقلي.

وعلى الرغم من أن هاتين السعادتين ـ الإنسية والعقلية ـ صادرتان عن الإنسان، إلا أنهما يختلفان تمام الاختلاف، ولا يعني إطلاق لفظ السعادة عليهما أنهما متفقتان أو متساويتان في القيمة، أو أن موضوعهما واحد، بل بينهما اختلافات عديدة.

فمن حيث الموضوع، تختلف السعادة العقلية عن الإنسية، ذلك أن موضوع السعادة الأولى هو العقل ولذاته، وموضع السعادة الثانية هو البدن والنفس بقواها البهيمية والشهوانية والنفس الناطقة المرتابة، وأما السعادة العقلية فموضوعها النفس النظرية التي تطلب العلم لذاته، فتطلب العلم لتعرف، وليس لشيء آخر سوى النظر فيما تعلم(2).

= الأساسي كان التجميع والربط بين النصوص انظر:
Arkoun (M.): La Conquete Du Bonheur Selòn Abu - L - Hassan - Al Amiri, In Studin Islamica (Paris) XXII (1965) P.71.

(1) العامري: السعادة والإسعاد ق 1 ص 5.

(2) العامري: المرجع السابق ص 6.

وهذا الاتجاه تأثر فيه العامري بأرسطو، الذي قسم السعادة إلى نوعين، عملية ونظرية، ورأى أن السعادة العملية هي حياة المُركب الإنساني، والسعادة النظرية هي حياة العقل المجرد، الأولى يسميها سعادة إنسانية، ولكنها سعادة ثانوية، والثانية يسميها سعادة كاملة[1] وقد أخذ بهذا التقسيم أيضاً وتأثر به كثير من فلاسفة الإسلام مثل الفارابي[2] وابن سينا[3] ومسكويه الذي ميز بين السعادة القصوى والسعادة الأخلاقية[4].

أما الاختلاف بين السعادة الإنسية والسعادة العقلية من حيث القيمة، فإنهما يختلفان في درجتهما وأفضليتهما، فإحداهما ناقصة وهي السعادة الإنسية، والأخرى تامة وهي السعادة العقلية، أما عن سبب النقص الذي يلحق السعادة الإنسية حتى ولو كانت مطلقة، فيرجعه العامري إلى أنها غير مكتفية بنفسها، على حين أن السعادة الحقة هي التي تكون مكتفية بنفسها، والسعادة الإنسية وإن كانت تامة وكاملة فإنها ليست في نهاية الكفاية، لأن السعادة الإنسية محتاجة إلى البدن ومحتاجة إلى النفس البهيمية والشهوانية وإلى النفس الناطقة المرتابة[5].

فالسعادة الإنسية سعادة ناقصة، حتى ولو كانت مطلقة لأنها غير كافية لتحقيق سعادة الإنسان كلها، ومن هنا كان الخير الذي يسعى إليه الإنسان هو السعادة فهي الهدف من وراء علمه وسعيه وهي السعادة العقلية، ومن هنا كانت هذه السعادة هي الخير الأقصى ولا يمنع هذه السعادة من وجود سعادة أخرى أدنى هي سعادة إنسية، ولكن يختص ببحثها علم الأخلاق وهو ما سنعرض له في الفصل التالي.

ثانياً: تعريف السعادة

يوضح العامري حقيقة السعادة القصوى للإنسان بالبحث عن تعريف لها، ولكنه قبل أن يقدم تعريفه الخاص، نجده يستعرض تعريفات بعض الفلاسفة

(1) أرسطو: ما بعد الطبيعة م ١ ف 6 - 8.
(2) انظر الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة تحقيق سحبان خليفات ص 179.
(3) ابن سينا: رسالة في السعادة ضمن مجموع رسائل طبعة حيدر أباد ص 2.
(4) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص 269 ـ مكتبة صبيح ـ القاهرة سنة 1959.
(5) العامري: السعادة ق1 ص 6.

السابقين في ماهية السعادة، وينقدها ليتسنى له بعد ذلك أن يقدم تصوره الخاص، فهو هنا يتبع طريقين في عرضه لمذهبه، أحدهما طريق سلبي يتمثل في نقد الآراء والتعريفات المخالفة له، والثاني طريق إيجابي يتمثل في تعريفه الذي يفضله.

1 ـ نقد التعريفات السابقة:

يذكر العامري أن آراء الفلاسفة والمفكرين قد تعددت واختلفت حول مفهوم السعادة، وقد كان اختلاف مفهوم السعادة عند الناس هي نقطة البداية في دراستها منذ أرسطو حتى الفارابي والعامري ومسكويه.

فقد نقد أرسطو من قبل تصورات الناس حول السعادة ما هي في كتابه (الأخلاق إلى نيقوماخوس) قائلاً: إن الناس قد «اختلفوا في حد السعادة ما هو؟ ذلك أن بعض الناس قال إنها شيء من الأمور الظاهرة البينة، مثل اللذة أو الغنى أو الكرامة، وقوم دون قوم وصفوها بشيء دون شيء، وكثيراً ما يصفها الواحد من الناس بعدة أشياء مختلفة.. فإذا مرض قال إنها الصحة، وإذا اقتصد قال إنها الغنى»[1].

وهذا الإجمال الذي يعرضه أرسطو نجد العامري يفصله وينسب كل رأي منه إلى صاحب وينقده، ويصنف هذه التعريفات فيما يأتي[2]:

أ ـ ربط قوم بين السعادة واللذة، وإذا كنا سنجد بعد أن العامري سيوافق على أن السعادة هي نوع من اللذة، إلا أنه لا يوافق هذا الاتجاه على الإطلاق، حيث إن البعض قد ذهب إلى أن السعادة.. هي في تحصيل كل أنواع اللذات، ولذا يرفض العامري التطابق التام بين مفهوم السعادة ومفهوم اللذة، لأن اللذات أنواع منها ما هي حسية، ومنها ما هي باطنية ومنها ما هي أيضاً عقلية، وهناك من اللذات ما هي ضارة وقبيحة ولذا فهو لا يوافق على إطلاق هذا التطابق.

ب ـ يذهب آخرون إلى أن السعادة هي نوع من الاستكمال، مثال المريض الذي يظن أن السعادة في استرداد الصحة، أو الفقير الذي يرى سعادته في المال،

---

(1) أرسطو: الأخلاق ك 1 ب 2 ف 4 ص 179.

(2) يعتمد العامري في معرفته لهذه الآراء في أغلب الأحيان على كتاب الأخلاق لنيقوماخوس لأرسطو.

وهذا التصور يرفضه العامري، لأن السعادة كما يراها تكون مطلوبة لذاتها وليست وسيلة لشيء آخر[1].

وهذا التصور للسعادة سبق أن قال به أرسطو وأخذ به الفارابي الذي اعتقد أن السعادة غاية وكمال وخير، وأنها الغاية التي تؤثر لأجل ذاتها، ويدل على ذلك قوله: «وقد تبين أن السعادة من الخيرات أعظمها خيراً، ومن بين المؤثرات آثر وأكمل غاية يسعى الإنسان نحوها»[2]، ولذا سمى هذا النوع من السعادة المبني على الثروة والكرامة باسم السعادة المظنونة[3].

ج ـ وينقد العامري رأي آخرين رأوا أن السعادة هي التمام والراحة[4] وسبب رفضه له، أنه من المحال أن يكون الحرص والتعب من أجل الراحة، فليس الفعل من أجل الراحة، وإنما العكس هو الصحيح، وهو أن الراحة من أجل الفعل.

د ـ وهناك تعريف آخر يرى أن السعادة تكون في أشياء مختلفة، فقد تكون في المال، وقد تكون في الكرامة، وهو ما يرفضه العامري باعتبار أن الأشياء هي خيرات خارجية «والخير الذي هو أولى بمعنى الخير هو الذي يكون في النفس لا خارجاً»[4] عنها.

هـ ـ ويرى آخرون أن السعادة هي العيش بفضيلة إلى منتهى العمر[4]، ويرفض العامري هذا التعريف أيضاً، لأن هذا التعريف يعتبر أن السعادة وسيلة وليس غاية، وكل خير وفضيلة يجب أن نطلبهما من أجل السعادة.

ومن خلال نقد العامري للتعريفات المختلفة يمكن لنا أن نستنتج مفهومه الخاص عن السعادة، فهو يرى أنها هي الخير الحقيقي للإنسان، وهي الغاية الحقيقية التي يسعى إليها كل إنسان من وراء علمه أو عمله، فهي الغاية المطلقة، وليست وسيلة لغاية أخرى.

---

(1) العامري: السعادة والإسعاد ق 1 ص 8.

(2) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة ص 178، وفصول منتزعة، تحقيق فوزي متري نجار ص 80، وانظر أيضاً ابن سينا: رسالة في السعادة ص 3.

(3) الفارابي: إحصاء العلوم ص 102.

(4) انظر العامري: السعادة والإسعاد ق 1 ص 8.

2 ـ السعادة عن العامري هي الخير الحقيقي

يرتبط تصور السعادة عند كل فيلسوف بتصُوره لماهية الخير الإنساني، وهذا الربط بين السعادة والخير وهو ما بدأ منذ القدم، فقد حاول أرسطو أن يربط بين السعاذة والخير، عندما اعتبر أن السعادة هي البحث عن خير ما(1)، وهذا الرأي أيضاً أخذ به العامري(2).

وقد كان هذا الاتجاه في الربط بين السعادة والخير هو الاتجاه الأكثر انتشاراً بين الفلاسفة منذ اليونان، فقد ذهب سقراط وأفلاطون إلى أن الخير هو السعادة، لأن الخير هو ما يحقق النفع للإنسان، والغاية من كل فعل هو تحقيق السعادة، وهذا الجمع بين السعادة والباعث كان شيئاً واحداً منذ العصر اليوناني ولم يفترقا إلا في العصر الحديث، ابتداء من «كانط» الذي جعل السعادة منفصلة تمام الانفصال عن الواقع الأخلاقي، فإن الدافع الأخلاقي عنده هو الواجب، والواجب لا صلة له بالسعادة، فقد يتأتى عن تحقيق الواجب سعادة، وقد يتأتى عن تحقيقه شقاوة.

وهذا الربط بين السعادة والخير ظهر عند فيلسوف إسلامي آخر غير العامري وهو الفارابي، الذي طابق بين الخير والسعادة، لأن السعادة هي الخير على الإطلاق، بل يؤكد هذا الرأي في موضع آخر قائلاً: إن السعادة هي «الخير المطلوب لذاته وليست بطلب.. لينال بها شيء آخر..».

ولذا كانت السعادة المطلقة عند العامري هي الخير الأقصى، التي يتجه إليها في النهاية كل أعمالنا ونشاطنا، وهي كذلك لأننا نرغب فيها لذاتها، وليس لأنها وسيلة لشيء آخر، فالغنى والمجد والقوة لا نرغب فيها لذاتها ولا نعدها خيرات، بل هي وسائل إلى تحقيق السعادة، والسعادة هي الخير الأقصى لأنها هي التي تناسبنا كبشر، فهي الخير المناسب للإنسان من حيث هو إنسان.

---

(1) أرسطو: الأخلاق ص 168 وأيضاً:
W.K. C.Guthrie: A History of Greek Philosophy vol.6, P.377, Cambridge Un. Press 1981.

(2) العامري: السعادة ص 9.

ثالثاً: أسباب الشقاء وطرق علاجه

يذهب العامري إلى أن الإنسان لكي يحقق السعادة لا يكفيه فقط أن يعرفها حتى يحصل على الخير، فهذا شق وطريق لتحقيق جزء منها، إلا أن حصول السعادة التامة للإنسان تكون بابتعاده عن الشقاء الذي يسميه شراً، فسعادة الإنسان في حياته لن تتم له إلا بالخلاص من الشرور، لأن أول المرقاة إلى الخير مفارقة الشر، وأقبح الظلم ظلم المرء لنفسه، وذلك بأن يحرمها ويوقعها في الشر(1).

وهذا التصور نفسه هو الذي قدمه من قبل الفارابي، عندما قال: إن «الشقاوة تلحق الإنسان متى كانت أفعاله وعوارض نفسه بضد هذه»(2)، أي ضد السعادة، ويأتي بعدهما الغزالي ويتأثر بهذا التصور فيعرف الشقاوة عند الفلاسفة بأنها تعني «أن تكون النفس محجوبة عن السعادة»(3)، لذا فقد حرص العامري على بيان أسباب الشقاء(4) وطرق علاجه قبل بيان حصول السعادة، لأن الشقاء هو المانع للإنسان من تحقيق السعادة.

1 ـ أسباب الشقاء

يذهب العامري إلى أن الإنسان على الرغم من معرفته لماهية السعادة، إلا أنه يعجز عن الوصول إليها وبدلاً منها يقع في الشقاء، لذا يحاول أن يحدد الأسباب التي تؤدي بالإنسان إلى الشقاء، لكي يقضي عليها وبذلك يقضي على العوائق التي تمنعه من حصوله على سعادته، فالسعادة هي فعل للنفس بفضيلة كاملة(5).

وكما حرص العامري على نقد آراء السابقين في تعريف السعادة، فهو حريص هنا أيضاً على نقد آراء الفلاسفة السابقين في أسباب الشقاء، ثم يعقب عليهم برأيه الخاص، وهو يعرض لآراء متعددة، فنجده يذكر آراء لأفلاطون وأرسطو وأنبادوقليس وغيرهم من فلاسفة اليونان، هذا التوسع يدل على مدى خصوبة معرفته الفلسفية

---

(1) العامري: السعادة والإسعاد ق 1 ص 10.
(2) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة ص 184.
(3) الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص 374.
(4) العامري: السعادة والإسعاد ق 1 ص 16.
(5) المرجع السابق ص 10.

لكثير من التيارات الفلسفية السابقة عليه.

ويحدد العامري أسباب الشقاء فيما يلي[1]:

1ـ **السبب الأول:** الجهل وعدم التجربة، والجور وعدم الصبر، فالجاهل يحب الخير ولكنه لا يفضله، وقد يكره الشر ويصير إليه، بسبب عدم تبصره، أو عدم خبرته، أو عدم قدرته العقلية على التمييز بين الخير والشر، بل قد يخشى الإنسان الخير ويبتعد عنه بسبب ما قد يلحقه من متاعب ومشاق في سبيل الوصول إليه وتحصيله.

2ـ **السبب الثاني:** تسلط النفس الشيهوانية أو الغضبية على الإنسان، فإذا سيطرت النفس الشهوانية على الإنسان بطلت العفة والحرية، وظهر الشره والنذالة، أما إذا سيطرت عليه النفس الغضبية بطلت الألفة والمحبة وظهر الشقاق والبغض، أما إذا سيطرت النفس الناطقة على القوة الشهوانية والغضبية صار الإنسان حراً وسعيداً وخيراً وفاضلاً، ويؤكد العامري هذا المعنى بقوله: إن «النفس النطقية متى تركت الاختيار الحميد في مشوقاتها، وأشركت الروح الحسية معها في البحث عن حقائق مطلوباتها، صارت معرضة للسدر والحيرة، بل صارت كأنها هيمى وسكرى»[2].

ويؤكد العامري على هذا المعنى في موضع آخر بقوله: إن من قطع عمره عن ذات نفسه فقد ماتت همته الإنسانية وقد خلصت عيشته الخاصة الحيوانية، ومن رضي لنفسه بمثل هذه الحالة، فقد صار ظالماً لها، وهذه هي الشقاوة التامة.

ويستشهد العامري برأي لأحد فلاسفة اليونان القدامى، ليؤكد نفس التصور الذي ذهب إليه، وهو رأي لانبادوقليس الذي قال: «النفس الناطقة متى تعبدت البهيمية أظلمت، وأوحشت وسمجت وقبحت وطغيت وخمدت.. وإذا استبعدت هي البهيمية أشرقت وأضاءت وزكت وحييت»[3] أي أن الإنسان إذا سيطرت عليه قواه البدنية شقى، وإذا سيطر عقله على بدنه سعد.

3ـ **السبب الثالث:** تعلم العادات السيئة الفاسدة ثم اعتيادها حتى تصير

---

(1) العامري: المرجع السابق ص 16 - 20.

(2) العامري: الأمد على الأبد ص 103.

(3) العامري: شذرات ص 513 نقلاً عن مسكويه: الحكمة الخالدة ص 358 - 371 تحقيق د.عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية سنة 1952.

هذه الحالة حالة متمكنة من الإنسان، فلا يستطيع الفكاك منها لتمكن العادات الفاسدة منه، حتى لو كان الإنسان في هذه الحالة، يعلم ما هو فاسد وما هو خير، ويمثل العامري الإنسان هنا، بالإنسان المفلوج (أي المشلول) فإنه متى أراد أن يتحرك إلى جهة تحرك بدنه إلى جهة أخرى، فكأن العلم لم ينتفع به صاحبه[1].

ويشير العامري إلى نفس الفكرة في موضع آخر فيقول: إن «اللذيذ متى كان قبيحاً ثم عشقه الطبع بالإفراط، واستحوذ على العقل بالغلبة، عميت النفس عن قبحه، وتصورته بصورة الحسن، والجميل متى كان مؤلماً، ثم عشقه العقل بالإفراط واستحوذ على الطبع بالغلبة صار الأمر بالعكس»[2].

4ـ السبب الرابع: الاعتماد على الظن في معرفة الشيء بدلاً من الاعتماد على العلم الحق الصحيح، فقد يظن بعض الناس أن بعض الأشياء الضارة والقبيحة لا تضرهم، أو يظنون أن هذه الأشياء قد تسبب لهم شقاء لو تخلصوا منها، فهذا السبب يقوم على الظن وعدم وجود العلم الصحيح.

5ـ السبب الخامس: التخيل، وهو يتشابه مع السبب السابق القائم على الظن البعيد عن العلم، وهذا السبب أيضاً يبتعد عن المعرفة الصحيحة لأنه يقوم على التخيل، وهو فاسد لأنه قائم على الحس وليس الفكر الصحيح، فيقع الإنسان بسبب هذا التخيل الحسي في الضار والقبيح، لأن الحس ليس له تمييز بين الجيد والرديء، أو الضار والنافع، هذا التمييز الذي يستطيع الفكر السليم أن يخوض فيه ويقيمه، لأن الفكر السليم يستمد مقاييسه وتمييزه من العقل الذي يحدد له حدود الصواب والخطأ، لذا فمن لم يستعمل فكره لم تكن أفعاله نطقية عقلية، بل كانت بهيمية لاعتمادها على الحس وحده.

6 ـ السبب السادس: يقوم على الاعتقاد الخاطىء لمفهوم الأشياء، كأن يعتقد الإنسان أن الخير هو في اللذة الحسية وكذلك السعادة، وهذا السبب يتشابه أيضاً مع السببين السابقين لأنه يقوم على عدم وجود العلم الصحيح.

7ـ السبب السابع: سيطرة الانفعالات، والعامري في هذا السبب يفسر الشقاء بأنه يرجع إلى سيطرة الانفعالات الشريرة على الإنسان، مثل البنية الرديئة، والتدبير الرديء والجهل بما ينبغي، وقد تتسبب في هذه الرداءة نفس الإنسان، إذا

---

(1) العامري: السعادة والإسعاد ق 1 ص 17 - 18.

(2) العامري: شذرات ص 484، نقلاً عن مسكويه الحكمة الخالدة ص 352.

كان المسيطر عليه نفس مريضة، أو قد يصير الإنسان إلى الرداءة إذا لم يرب تربية فاضلة.

8ـ السبب الثامن: طبيعة الإنسان، ويشير العامري إلى أن هذا السبب أخذه عمن سماه حكيم الإسلام[1]، الذي أشار إلى أن سبب وقوع الإنسان في الشقاء يرجع إلى طبيعة الإنسان وتركيبه، إذ أنه مركب من أضداد متعاندة، فالروح خير، وتقابله النفس وهي شريرة، والعقل خير، ويقابله الهوى وهو شر، والعلم خير ويقابله الجهل وغيره.

وهذا التركيب المتضاد المكون لطبيعة الإنسان ـ قد سبق أن ذكرناه في الفصل الأول ـ قد يتعاند حيث إن جسده من طبيعة أرضية، ونفسه وعقله من طبيعة سماوية، وكان لهذا التركيب المختلف فعل مختلف، لأن أحدهما روحاني محب للجميل نافر من القبيح، والآخر جسماني عاشق للذيذ هارب من المؤلم[2].

وإذا كان العامري قد وافق الفلاسفة على هذه الأسباب المؤدية للشقاء إلا أنه يرى إمكان إرجاع هذه الأسباب الكثيرة إلى سببين فقط هما الجهل والجور، ويصف الجاهل بأنه «بهيمة بالحقيقة، وشر من البهيمة، وذلك من قبل أن أكثر البهائم نافعة للناس وغير ضارة.. فأما الجاهل فإنه كبير الجناية على نفسه وعلى غيره ويتعذر الاحتراز من شره[3].

ويأخذ العامري في إثبات صحة هذين السببين باختبار تطبيقهما على الأسباب المؤدية للشقاء، فيرى أن تسلط النفس الشهوانية والغضبية على النفس الناطقة راجع إلى أن هاتين النفسين ليس لهما معرفة ولا بصيرة، فإذا دبرتا حال الإنسان وتولتا سياسته كان المدار فيه على الجهل، كما أن اعتياد النفس للعادات الفاسدة يرجع إلى الجهل وأيضاً إلى الجور، وأن التمني والظن بأن القبيح ليس ضاراً يرجع أيضاً إلى الجهل، وكذلك الظن الذي لا يصححه علم أو فكر يرجع إلى الجهل، يضاف إلى هذا التخيل والتدابير الرديئة تعود إلى جهل المربي بالأسس السليمة.

---

(1) لعل العامري يقصد هنا بحكيم الإسلام الكندي، حيث سبق ووصفه بالحكمة كما جاء ذكر ذلك في الفصل الثاني.

(2) العامري: الأمد على الأبد ص 98.

(3) العامري: السعادة والإسعاد ص 357.

2 ـ طرق علاج الإنسان من الشقاء

إذا كان للشقاء سببان محددان، فيمكن للإنسان عند معالجتهما أن يقضي على كل أسباب الشقاء، ويصل إلى السعادة ويتمتع بها خالية وصافية، ويتم العلاج بأن يرفع الأسباب المولدة للعلل، وكل شيء إنما يرتفع ويزول بضده، فمن الواجب أن يعلم الأسباب المولدة للشقاء، وأن يعلم الأسباب التي تقابل كل سبب من أسباب الشقاء ليكون علاج كل سبب بما يقابله ويزيله[1].

وإذا كان العامري قد أرجع أسباب الشقاء المتعددة إلى سببين رئيسيين هما الجهل والجور، كان علاج الإنسان يبدأ بعلاج هذين السببين، فعلاج الجور تعود الصبر، وعلاج الجهل اكتساب المعرفة[2].

ولكننا نلاحظ أن العامري قد أرجع أكثر أسباب الشقاء السابقة إلى سبب رئيسي هو الجهل، وهو نفس الرأي والاتجاه الذي سبق أن قال به سقراط وأفلاطون عندما أرجعا الشر إلى الجهل وعدم المعرفة، لأن الإنسان إذا عرف ما هو الخير وما هو الشر، لم يفعل الشر إطلاقاً، فيقول أفلاطون: «لا أحد يتبع الشر إرادياً أو حتى يفكر في أن يكون شريراً، فتفضيل الشر على الخير ليس من الطبيعة الإنسانية»[3].

فكان مدار العلاج في غالبية أسباب الشقاء يقوم على المعرفة، وهنا يظهر تأثر العامري بسقراط والرواقية، فقد سبق وأن قالا أن «العلم والفضيلة شيء واحد، وإذا علم الإنسان شيئاً فهو بالضرورة مؤثر لهذا الشيء وفاعل له، وأما الشر فمصدره الجهل»[4].

---

(1) العامري: المرجع السابق ص 20 - 21.

(2) المرجع السابق ص 22، وسبق أن أشار أرسطو والفارابي إلى أن المعرفة هي سبب السعادة، انظر الفارابي: فلسفة أرسطوطاليس، تحقيق محسن مهدي ص 60، بيروت سنة 1963.

(3) أفلاطون: محاورة بروتاجوراس، ترجمها للإنجليزية بنيامين جويت، وترجمها إلى العربية محمد كمال الدين علي يوسف، مراجعة د.محمد صقر خفاجة، فقرة 358، ص 103، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ودار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة سنة 1967.

(4) د.عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني ص 56، مكتبة النهضة المصرية القاهرة سنة 1943.

فعلاج الشقاء فيما يرى العامري يأتي عن طريق نبذ الجهل ومعرفة الخير، وهذه المعرفة تم بتحديد ماهية الخير والالتزام به، وأيضاً معرفة الفاسد الشرير والابتعاد عنه، ذلك أن «الخيرات الطريق إلى السعادة، والشرور الطريق إلى الشقاء»[1].

هذان الطرفان، الخير والشر، يبحثهما العامري على أكثر من مستوى فيبحث في الخير صور متعددة، ويبحث في الشر صور متعددة، فيقارن بين الجميل والقبيح، والنافع والضار، واللذة والألم، ويحدد ماهية كل منهما وحدود كل طرف ليعرفه الإنسان بحدوده الدقيقة، فيعلم الصالح فيه المؤدي به إلى السعادة، ويعلم الفاسد منه فلا يقع فيما يؤدي به إلى الشقاء.

أ ـ معرفة الجميل والقبيح: يأخذ العامري بتعريف أرسطو للجميل وهو التعريف القائل بأن الجميل هو «نهاية الفضائل، وهو ما يفعله الإنسان لسبب نفع الآخرين فقط من غير طمع في إحراز نفع إلى نفسه، أو في طلب ذكر لها، وأن الإنسان بفعله الجميل يحاكي الله، ومن أمثلة الأشياء الجميلة السخاء والحماية والتعلم والإكرام، وكلها جميلة إذا لم يرد الإنسان من ورائها نفع ولا مديح».

أما القبيح، فيعرفه العامري بقوله: «كل ما لحق غيره ضرر بفعله، نفعه ذلك الفعل أو لم ينفعه، وما فعله آخر، أو آخرون لا نفع نفسه وضر فعله إناساً فإنه قبيح أيضاً، إلا أن يكون الضرر يسيراً والنفع كثيراً»[2].

فالجميل عند العامري هو الذي يحقق به الإنسان نفعاً لغيره دون أن يهدف من وراء ذلك منفعة خاصة له، سواء كانت منفعة مادية أو معنوية، كأن يقابل هذا الجميل بالمدح أو الذكر الحسن، لأن فعل الجميل لذاته هو تحقيق الخير لذاته دون جعله وسيلة لشيء آخر.

ب ـ معرفة الخير والشر: يذهب العامري إلى أن معنى الخير والشر متقابلان، بحيث إن تعريف أحدهما يؤدي إلى معرفة الآخر، فيعرف الخي بأنه هو «الذي يتشوق إليه الكل من ذوي العلم، وأن الشر هو الذي ينفر عنه الكل من ذوي

---

(1) العامري: السعادة والإسعاد ص 20.

(2) المرجع السابق ص 23.

العلم، وأن أول المرقاة إلى الخير مفارقة الشر»[1].

ويعرف العامري الأشياء الخيرة بقوله: «الخيرات هي جميع الأشياء المعينة على استكمال الغرض، والشرور هي جميع الأشياء المانعة من استكمال الغرض.. والغرض في كل مخلوق ومصنوع إنما هو الكمال»[2].

ويقسم العامري الأشياء التي تطلق عليها خير أو التي يقال عليها شر إلى ثلاثة أقسام[3]:

- الخير المطلق، وهو ما ينفع في كل وقت كالحكمة والعفة والبر.
- الشر المطلق، وهو ما يضر في كل وقت، كالرعونة والشره والجور.
- ما ليس بخير ولا شر على الإطلاق، وهو الذي ينفع أحياناً، ويضر أحياناً، فيكون خيراً إذا أدى لنفع، وشراً إذا أدى لضرر.

ومن أمثلة هذا القسم الأخير الأشياء اللذيذة، فإنها خير متى اكسبتنا الصحة والقوة، وأيضاً الأصدقاء والأهل والأولاد، فكل هؤلاء خير، إذا أدوا إلى نفع وصلاح، فإن لم يكن كذلك كانت شراً، وهذا الخير النفعي ليس بخير حقيقي، لأن الخير المقصود هو الخير بإطلاق، أما الخير بحسب الأحوال فليس بخير مطلق.

ويبدو العامري في هذا التقسيم متأثراً بأرسطو الذي سبق أن قسم الخيرات إلى ثلاثة أنواع: خيرات قد تكون بالنفس أو بالبدن أو خارجة عنهما، ويسميها حينئذٍ بأنها إما هيئات بالنفس أو آلات بالبدن أو أفعال خارجة عنهما[4].

وإذا كان أثر أرسطو كبيراً على مفكري الإسلام في نظرية السعادة، إلا أن هذه النظرية لم تصل إليهم في صورة خالصة، بل وصلت أيضاً بعض المؤلفات المنحولة على أرسطو والتي تقدم نظرية في السعادة مختلفة بعض الشيء عن تلك

---

(1) العامري: السعادة والإسعاد ص 10، وهو نفس التعريف الذي قدمه الفارابي في التعليقات.

(2) العامري: السعادة والإسعاد ص 175.

(3) استفاد العامري هذا التقسيم لأنواع الخير والشر من أرسطو في كتابه الأخلاق إلى نيقوماخلوس ك 1 ب 6 ف 2 ص 198.

(4) انظر أرسطو: السياسة، ترجمها عن اليونانية بارتلمي سنتهلير، وترجمها عن الفرنسية أحمد لطفي السيد ص 237، مطبعة دار الكتب المصرية سنة 1947، وأيضاً السياسيات، ترجمها عن اليونانية الأب بربارة البوليسي ص 1323/352أ، بيروت سنة 1957.

التي قدمها أرسطو، فنجد العامري يشير أحياناً إلى أن أرسطو قد رتب أجناس السعادة في ثلاثة أقسام، وأحياناً أخرى يقول إن السعادة عنده هي خمسة أقسام فيقول: والقول الذي تقتضيه هذه القسمة هي أن تكون الخيرات خمسة أقسام:

- قسم منها الخيرات التي تكون للبدن.
- قسم منها الخيرات التي تكون بالبدن من الأفعال والانفعالات.
- قسم منها الخيرات التي تكون بالنفس.
- قسم منها الخيرات التي تكون بالنفس من الأفعال والانفعالات.
- والقسم الخامس الخيرات التي تكون خارجة البدن وخارجة النفس(1).

وهذا التقسيم والاضطراب في عدد أنواع الخيرات، هو ما أشار إليه أحد معاصري العامري وهو مسكويه، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن نظرية السعادة الأرسطية كانت معروفة لدى متفلسفة القرن الرابع الهجري، ولكن أضيف إليها أيضاً عناصر جديدة لا يخلو الأمر فيها عن احتمالات ثلاثة:

- أن تكون الإضافة بمثابة الشرح والتوضيح من جانب المتفلسفة للمذهب الأرسطي كما يدل على ذلك قول العامري:.. أقول الذي تقتضيه هذه القسمة..

- والاحتمال الثاني أن يكون المتفلسفة قد اعتمدوا على بعض مؤلفات الشراح اليونانيين، وبذلك تكون مصادرهم واحدة، وهذا يفسر لنا سر اتفاق العامري ومسكويه في هذا الأمر.

- والاحتمال الثالث أن يكون الاتفاق راجعاً إلى الاطلاع على كتب منحولة على أرسطو ربما يكون مصدرها الأفلاطونية المحدثة(2).

ونجد أن العامري يضيف إلى استفادته الأرسطية في موضوع السعادة مؤثرات أخرى يونانية، فيشيد ببعض أفكار أفلاطون ويأخذ عنه قوله: «إن السعادة في حياته

---

(1) العامري: السعادة ص 29 - 30. ومن الشخصيات التي عرفها العامري الاسكندر الافروديسي وهو من الشراح الأوائل للفلسفة الأرسطية، وقد تعرف العامري على هذا الشروح وظهر في مؤلفاته. انظر د.أحمد عبد الحميد غراب ومقالته عن The Greek Commentators on Aristotle in «Al - Amiri's As - Sa'ada Wa' 1 - Is'ad». PP. 77 - 83.

(2) عبد الفتاح فؤاد: متفلسفة بغداد في القرن الرابع الهجري ص 438 - 439.

لا تحصل إلا بأن يكون سعيداً ببدنه، وسعيداً بنفسه، وسعيداً بذات يده، وذلك بأن يصير له الخيرات البدنية، والخيرات النفسية والخيرات الخارجة عن النفس»[1] والبدن.

ويرفض العامري، ما يذهب إليه بعض الناس في الربط بين الخير والمنفعة عندما قالوا: إن الخير العظيم هو الذي يحقق المنفعة العظيمة، كالرياسة أو الثروة وغيرها، ويرى أن الخير الحقيقي عكس ذلك، «لأن الخير الذي هو أولى بمعنى الخيّر.. هو الذي يراد لذاته، لا من أجل شيء آخر، وأن سائر الخيرات فإنما سميت خيرات بسبب هذا الخير»[2].

فلا يعتبر العامري النفع هو معيار لتقييم الأشياء، سواء كانت جميلة أو خيرة، وإنما المعيار والمقياس يتم بالنظر في طبيعة الشيء ذاته كقيمة بصرف النظر عن منافعها، فالخير والنافع قد يترادفان على المعنى الواحد، وقد يتباينان، قد يقال لكل نافع بأنه خير، وليس يقال لكل خير بأنه نافع[3].

ج ـ **معرفة اللذيذ والمؤلم**: يعرف العامري اللذيذ والمؤلم باعتبارهما حدان متقابلان، وأنهما مثل التعريفات السابقة فإن معرفة أحدهما تؤدي إلى معرفة الآخر، وقد ذهب الكثيرون إلى أن اللذة هي الخير، وأن الألم هو الشر، إلا أن هذا أيضاً ليس صحيحاً بإطلاق لأن «الأشياء المؤذية قد تكون خيراً متى كانت أسباباً إلى الخير، فإن لم تكن كذلك كانت شراً»[4].

وقد نبه أرسطو من قبل إلى هذا الظن السيئ، وأخذ به الفارابي قبل العامري فأشار إلى أن آراء أهل المدن غير الفاضلة مبنية على مفهومهم الخاطئ لمعنى اللذة والألم، فعرف أهل المدينة الجاهلة بأنهم هم الذين عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر أنها خيرات... وهي سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات[5]، وأن أهل مدينة الخسة هي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكل

(1) انظر العامري: السعادة ص 9 - 10.
(2) العامري: السعادة والإسعاد ص 27.
(3) قارن تعريف العامري بتعريف أرسطو للخير في أول كتابه الأخلاق.
(4) العامري: السعادة والإسعاد ص 27.
(5) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص 131.

والمشروب[1]، وآخرون ظنوا أن اللذات كيف كانت هي الخيرات، وأن الأذى كيفما كان فهو الشر، وخاصة الأذى اللاحق بحس اللمس[2].

وقد يتشابه هذا مع ما ذهب إليه من قبل الابيقورية من أن اللذة يجب أن تحصل باعتبار نتائجها، وباعتبارها حلقة في سلسلة متصل حلقاتها بعضها ببعض، وبالتالي تخضع للتقويم والترتيب التصاعدي[3].

وإذا كان للإنسان قدرة على التمييز بين الحدود السابقة في معرفة الخير والجميل، إلا أن الصعوبة تقابل الإنسان في معرفة هذا الحد الذي هو اللذة وضده الألم؛ ولذا كان أكثر الغلط الذي يقع للإنسان يكون في هذا النوع من الخير والشر، أو اللذة والألم، ولأجل تحديد المعرفة الصحيحة للذة وأي نوع يؤدي إلى الخير وبالتالي يؤدي إلى السعادة، نجد أن العامري يفيض في تناوله لهذا الجانب، باعتبار أن اللذة عنده هي التي تحقق السعادة، ولكنه يبحثها ليعرف منها أي لذة تؤدي إلى السعادة، وأي لذة تؤدي إلى الشقاء، فليس كل لذة هي خير وسعادة للإنسان، وإنما للإنسان لذة وخير خاص به.

رابعاً: علاقة اللذة بالسعادة

إذا كان بعض الفلاسفة قد سبق أن ربطوا بين السعادة واللذة، على اعتبار أن اللذة تحقق للإنسان السعادة، إلا أن العامري لا يوافق على هذا الرأي تمام الموافقة، فصحيح أن السعادة ترتبط بنوع من اللذة، وهذا ما جعل أرسطو يقدم كلامه في اللذة علَى كلامه في السعادة[4]، إلا أن هناك لذات كثيرة ومتعددة قد يعارض بعضها بعض، بل إن كثيراً من اللذات ضار وقبيح، ولما كانت السعادة هي أقصى ما يتمناه الإنسان، ويسعى لتحقيقه، فليس من المعقول أن يسعى الإنسان إلى إصابة القبح والضرر لتحقيق سعادته.

ومن هنا ينفي العامري التطابق التام بين مفهوم السعادة واللذة، فليس كل لذة

---

(1) المرجع السابق ص 132.

(2) الفارابي: فصول منتزعة ص 81.

(3) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني ص 87.

(4) انظر أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، الكتاب الأول، الباب الثاني.

سعادة، بل السعادة هي في تحقيق نمط معين من اللذات، ولكن أي لذة تلك التي تحقق للإنسان سعادته؟

لكي يجيب العامري على هذا التساؤل يأخذ في عرض آراء السابقين في ماهية اللذة والألم، ليعرف مقصودهم فيهما ويحدد موافقته أو رفضه بناء على مقصوده من اللذة التي تحقق السعادة.

1 ـ نقد التعريفات السابقة للذة والألم

يستعرض العامري تعريفات بعض الفلاسفة السابقين في مفهوم اللذة والألم، ونلاحظ من هذا العرض مدى اتساع ثقافته، حيث إن يحشد مجموعة من الآراء، مما يدل على معرفة واسعة لكثير من جوانب الفلسفة اليونانية، فنجده يذكر آراءً لجالينوس وفرفوريوس وفيثاغورث وأفلاطون وغيرهم وهذه التعريفات يقدمها، وينقدها، ليأتي فيما بعد بتعريفه الخاص.

أ ـ تعريف جالينوس

يذهب جالينوس إلى أن الألم هو «خروج البدن عن حالته الطبيعية في زمان يسير وبمقدار كثير»[1]، أي أن جالينوس يشترط شرطين للشعور بالألم، الأول هو تعرض الجسم لحالة غير موافقة له، وتكون هذه الحالة شديدة التباين مع حالة الجسم الطبيعي. أما الشرط الثاني، أن يتم هذا الخروج في وقت قصير. فهو يحدد الألم بأنه يتم بحدوث مخالفة كبيرة لحالة الجسم الطبيعي في فترة قصيرة، فهو يحدد شرطين، أحدهما المقدار، والآخر الوقت، أو بمعنى آخر الكيفية والكمية، فلكي يشعر الإنسان بالألم ـ على مذهب جالينوس ـ يجب أن يكون قوي التأثير وحدث فجأة، لأن حدوث الألم البسيط في وقت ممتد قد لا يشعر به الإنسان.

وهذا التعريف يظهر أثره على بعض مفكري الإسلام، مثل إخوان الصفا، فقد عرفوا الألم بأنه خروج عن حدود الاعتدال في الجسم فقالوا: «إن الآلام التي تحسها النفس عند خروج مزاج الأجساد عند الاعتدال الطبيعي إلى حد الطرفين من الرداء والنقصان بسبب من الأسباب»[2].

(1) العامري: السعادة ق 1 ص 49 ونفس هذا التعريف قد نسبه جالينوس إلى أفلاطون فيما يذكره الرازي: انظر رسائل الرازي الفلسفية ص 40.

(2) إخوان الصفا: الرسائل ج 3، الرسالة السادسة عشرة من الجسمانيات الطبيعيات ص 75.

ويضرب جالينوس مثالاً على ذلك بأن الأشياء المؤذية المؤلمة هي التي يعرض فيها للبدن تفريق متصل، أو ضم مفترق، وسببها يكون إما من حر أو برد أو قطع، أو تأكل، ذلك أن الحار المفرط يقطع أجزاء البدن ويحللها، والبارد شديد البرودة فإنه يضغط أجزاء البدن فيجمعها، أما الرطب واليابس لا يؤلمان لأنهما لا يلقيان البدن بعنف ولذلك لم يؤلما[1].

أما تعريف جالينوس للذة فهو «رجوع البدن إلى الحالة الطبيعية في زمان يسير»[2] وهو هنا يشترطِ نفس الشرطيَن اللّذين حددهما للألم، وهو الوقت والمقدار، ولكن اللذة على العكس من الألم، فهي رجوع إلى الحالة الطبيعية على حين أن الألم خروج عنه، واللذة يستلزم حدوثها في وقت قصير أو عودة للجسم في وقت قصير، لأن حدوثها في فترة طويلة أو بمقدار صغير قد لا يشعر به الإنسان لأن اللذيذ هو الملائم للطبع[3].

إلا أن العامري يرفض هذا التعريف من جالينوس، لأنه قصر أنواع اللذات والآلام على الجانب الحسي، ولم يذكر نوعاً آخر، وهو ما سيرفضه العامري كما سنرى فيما بعد.

ب ـ تعريف فرفوريوس

يذهب فرفوريوس في تعريفه للذة والألم بأنهما استحالات ـ أي تغيرات ـ في طبيعة الشيء، ذلك أن الألم هو «استحالة إلى خلاف مجرى الطبيعة»، أي حدوث شيء مخالف لطبيعة الجسم، مثل تعرضه لحرارة أبرد أو أسخن من حرارة جسده، أما اللذة فهي على العكس من الألم هي «وجود استحالة وتغير للجسد إلى مجرى الطبيعة».

إلا أن العامري يرفض هذا التعريف أيضاً، ويرى تشابهه مع التعريف السابق عندما ربط اللذة بالجسد فقط، على حين أن الإنسان السعيد أو الإنسان الحكيم غير حريص على اللذات البدنية[4].

---

(1) العامري: السعادة والإسعاد ص 37.
(2) المرجع السابق ص 49.
(3) المرجع السابق ص 33.
(4) العامري: الأمد على الأبد ص 96.

فمن يظن بأن السعادة هي في اللذات الحسية فقط أخطأ في اعتقاده لأن السعادة الحسية هي سعادة مؤقتة وغير حقيقية، وهذا ما يؤكده العامري بقوله: «وأقول إن لذات البدن ليس بلذات حقيقية، لكن بالعرض لأنها أشفية (أي شافية ومعالجة) من الأحزان»[1].

ج ـ تعريف ثالث

يذهب آخرون إلى أن اللذة هي تمام النقصان، أي أن اللذة هي حصول الإنسان على ما ينقصه، مثل حصول الفقير على المال، أو حصول المريض على الصحة، إلا أن العامري يرفض هذا التعريف أيضاً، ويرفض أن تكون السعادة مبنية على هذا النوع من اللذة، لأنه حسب تعريفه للسعادة فإنها مطلوبة لذاتها[2]، أما هذه اللذات فهي وسائل لتحقيق أشياء أخرى، فلا تكون هذه اللذات مطلوبة لذاتها، وبالتالي ليست غايات، فلا تحقق للإنسان سعادته الحقيقية، كما أن ما قالوه لا ينطبق إلا على اللذات البدنية فقط.

د ـ تعريف رابع

ويذهب آخرون إلى أن اللذة تكون في طبيعة حساسة، أو أنها حركة في طبيعة الشيء، أما الحزن والأذى والألم ضد هذا، ويرفض العامري هذا التعريف أيضاً، حيث إن اللذة عنده ليست حركة أو كون (وكلاهما شيء واحد) بل اللذة إذا حدثت فتكون تامة غير متحركة من الناقص إلى الكامل، بل «اللذة ففي كل زمان تامة.. ومن أجل ذلك لا يمكن أحد أن يلتذ في زمان أكثر منه في زمان، وإنما يلحق ما يظن فيها من الزيادة والنقصان، التلذذ لا اللذة»[3].

هـ ـ تعريف فيثاغورث وأفلاطون

هذا التعريف يذكره العامري وينسبه إلى فيثاغورث وأفلاطون، حيث عرفا اللذة بأنها «فعل للهيئة الطبيعية، أو فعل على مجرى الطبيعة بلا مانع يمنعها»[4]، وهو

---

(1) العامري: السعادة ص 50.

(2) المرجع السابق ص 7.

(3) المرجع السابق ص 51.

(4) الحقيقة أن تعريف أفلاطون للذة قد تذبذب في محاوراته، ففي محاورة بروتاجوراس يقول إن اللذة هي الخير، وينكر هذا في محاورتي جورجياس وفيدون، وفي الجمهورية يفرق بين اللذة الحسية الزائلة واللذة الحقيقية الجديرة بالإنسان، انظر سدجويك: المجمل في علم الأخلاق ص 127.

أيضاً تعريف مرفوض عند العامري، على اعتبار آن اللذة ـ عنده ـ ليست بفعل، ودليل على ذلك أن أنواع الأفعال ثلاثة: حسية وحركية وفكرية. واللذة ليست من أي نوع من هذه الأنواع الثلاثة، وأن ما دفع بهؤلاء إلى هذا التصور هو ظنهم بأن اللذة فعل لأنها تابعة لكل فعل ومتصلة به وغير منفصلة عنه.

2 ـ تعريف العامري

أما التعريف الذي يفضله العامري، فهو التعريف الذي يأخذه عن أرسطو وهو القائل بأن «اللذة هي إدراك الملائم، والأذى إدراك المنافر»[1]، هذا التعريف استفاده العامري من أرسطو. وقد أخذ به أيضاً كثير من فلاسفة الإسلام مثل الفارابي[2] وابن سينا[3].

ويظهر هذا الأثر الأرسطي على العامري في تصوره لماهية اللذة على اعتبار أنها «نهاية أفعال الحي الطبيعية التي لا عائق لها، والمقصود بالنهاية هو حدوث التمام والكمال من هذا الفعل، أي أن تكون هذه اللذة هي نهاية واكتمال لهذا الفعل، ولا تكون وسيلة لتحقيق غاية أخرى من ورائها، فإذا لم تكن اللذة هي نهاية أفعال الكائن، لم تكن هذه اللذة هي السعادة لأن السعادة المطلوبة لذاتها هي التي لا يراد منها شيء آخر سوى الفعل[4].

ونلاحظ أن العامري قد استفاد هذا التصور من أرسطو القائل بأن السعادة هي اللذة الناشئة من تحصيل الإنسان لكمال الفعل المقوم لطبيعته، وهكذا نجد أن أرسطو قد جعل اللذة هي السعادة، ولكنه أعطى للذة معنى خاصاً، ونظر إليها باعتبار أنها كمال أي تحقيق بالفعل خارج عن كل صيرورة، فهي ليست حركة مستمرة، بل هي حالة سكون مطلق، ولذا فهي تختلف عن تصور أفلاطون للذة.

وهذا التعريف يشترط أمور ثلاثة بصدد اللذة:

ـ أولها: أنها علامة على تمام الفعل، وإن لم تكن علامة ضرورية، لأنها لا تحدث إلا عندما يتم الفعل على خير وجه، دون أن يكون حدوثها هذا أمراً

(1) العامري: السعادة والإسعاد ص 49.
(2) الفارابي: فصوص الحكم، فص 17 ص 70، وأيضاً فلسفة أرسطوطاليس ص 61.
(3) ابن سينا: الإشارات ق 3 - 4، النمط الثامن ف 3 ص 753.
(4) العامري: السعادة والإسعاد ق 1 ص 7.

محتوماً، فهي كالجمال قد يصحب الشباب ويكمله دون أن يكون جزءاً منه.

ـ الأمر الثاني: أن اللذة تختلف باختلاف الأفعال والوظائف الإنسانية التي تقوم عليها، وقد تتعارض اللذات بتعارض الأفعال إلى حد أن حدوث لذة خاصة بنوع من الأفعال قد يمنع بممارسة نوع آخر، مثل لذة الراحة مع لذة العمل لجمع المال.

ـ الأمر الثالث: أن اللذات تتفاوت مرتبة بقيمة الأفعال التي هي مصاحبة لها، وأفضل الأفعال هي الأفعال التي تصدر عن الإنسان من حيث هو إنسان وليس باعتباره حيواناً، ولذا كانت اللذات المرتبطة بهذه الوظائف هي أرفع اللذات وأجدرها، لأن أفعال الإنسان هنا ترفعه عن مرتبة الحيوان وتقربه من مرتبة العالم الروحاني بموجوداته، ومن هنا فاللذة ليست نوعاً واحداً، بل هي أنواع، منها ما يرتبط بالإنسان كموجود روحاني عاقل وسماوي، ومنها ما يرتبط به كموجود حيواني أرضي.

3 ـ صور اللذة

ولكي يحدد العامري أي لذة التي تحقق السعادة الحقة للإنسان، وأي ألم هو الذي يمنع من تحقيق هذه السعادة، يأخذ في تحديد الصور والأشياء التي نطلق عليها أشياء لذيذة، وتلك التي نطلق عليها أشياء مؤذية، أي أنه يحدد الصور التي يظهر فيها هذان المدلولان ـ اللذة والألم ـ وهو في عرضه لهذه الصور يعتمد على تصورات الفلاسفة، السابقين ويستفيد منها مع إضافة تصوراته الخاصة.

فمن الأشياء اللذيذة[1]، الأخلاق والعادات والطبيعة، والفضائل والعلوم ومن أجل تحقيق هذه الفضائل والعلوم كان الكد والتعب، والعامري بهذا التصور يرد على من قال إن اللذة هي تحقيق الراحة، لأن الإنسان لكي يحقق لذة العلوم والفضائل لا بد أن يكد ويتعب.

وأيضاً من صور اللذة الصحة، ولذا كان جد الإنسان على تناول الدواء المر، لأنه سبيله لاجتلاب الصحة، والكرامة أيضاً لذيذة، وكان تعب الإنسان وسيلة

(1) العامري: السعادة ق 1 ص 35.

لتحقيقها، وكذلك الحياة والصور والمثل كلها صور لأشياء لذيذة. أما الأشياء المؤذية فهي كالكي والقطع والرياضة والتعب، وإذا كان المتوقع أن تكون اللذة هي خير، والألم هو شر، إلا أن هناك بعض الأشياء المؤذية قد تؤدي إلى خير متى كانت أسباباً إلى الخير، فإن لم تكن كذلك كانت شراً[1]، مثل الرياضة التي تؤدي إلى القوة، ولذا يأخذ عن أفلاطون قوله بأن «اللذات النافعة هي التي تحقق الخير، وأن من يعرف الخير الحقيقي يصل إلى السعادة الحقيقية»[2].

ويتشابه قول العامري هذا مع ما سبق أن ذهب إليه أرسطو من أن جميع الأشياء المؤذية شرور إلا أن تكون أسباباً للخير، فيقسم الأشياء المؤذية قسمين[3]، قسم مؤذي للنفس فقط، ولا ينفعل به الجسم، وقسم ينفعل به الجسم. والناس يتساوون فيما يؤلم الجسم وإن تباينوا في مقدار الألم وفي إظهار القلق، أما الأشياء المؤذية للنفس فقط، فإن الناس يتباينون فيها تبايناً عظيماً.

ولكي يحقق الإنسان هذه الصور المتعددة للذة يجب عليه الكد والتعب، فلا وصول إلى اللذة بدونها، وبالتالي كانت السعادة تأتي بسعي وكد من الإنسان، فإن سبب آفة النفس عنده هو الميل إلى الراحة واللذة[4]، وهذا لا يحقق اللذة الحقيقية، لأن اللذة الحقيقية لا تأتي من الراحة، وهذه دعوى أخرى من العامري للعمل لكي يحقق الإنسان خيره وسعادته.

ولكن هذه الصور المتعددة للذة، لا تحصر اللذة في نمط معين، فهي تذكر أحياناً لذات بدنية وأحياناً أخرى لذات نفسية، مما يدل على أن اللذة ليست نوعاً واحداً، بل أكثر من ذلك.

4 ـ أنواع اللذات

يقسم العامري اللذات بداية إلى قسمين كبيرين: أحدهما لذات جسمانية والأخر لذات نفسانية، وقد سبق أن أخذ بهذا التقسيم الفارابي فقسم اللذات إلى

(1) العامري: السعادة ق 1 ص 27.
(2) وهذا ما ذكره أفلاطون في محاورة الجمهورية وفيدون.
(3) العامري: السعادة ص 38.
(4) العامري: شذرات ص 505.

بهيمية أي حسية، ولذات ناطقة أي معنوية ونفسية، مثال الأولى أنواع الغذاء ومثال الثانية العلوم(1)، أما اللذات عند العامري فهي:

أ ـ اللذات الجسمانية

وهي اللذات التي ترتبط بالجسم وحواسه الخمسة، مثل لذة البصر والسمع والتذوق وغيرها، وهذه اللذات تنقسم إلى ثلاثة أنواع هي: ـ

- لذات طبيعية وضرورية كلذة الغذاء والشراب والملبس والمسكن.
- لذات طبيعية وليس بضرورية كلذة الجماع.
- لذات ليست بطبيعية ولا ضرورية، مثل لذة السكر، ولذة الانهماك في المطاعم والمشارب والنكاح وأيضاً اللعب(2).

ونجد مثل هذا التقسيم عند الابيقورية التي قسمت اللذات إلى ثلاثة أنواع، منها ما هو ضروري وخير، وهي الناتجة عن إشباع الحاجات الأولية للكائن الحي، ومنها ما ليس ضرورياً، وإن كان خيراً مثل التأنق في المآكل والشراب، ومنها ما ليس بخير ولا ضروري لأن الميول الطبيعية لا تقصد إليه قصداً، ولا تتطلبه باعتباره شيئاً مكملاً لنوازع هذه الميول(3).

ب ـ اللذات النفسانية

وهي التي يختص بها الفكر، وهي أيضاً تنقسم إلى نوعين من اللذات هما: ـ

- لذات تنتج من اللذات الجسمية وهي التي التذت بها النفس عند التأمل والذكر، وانفعل بها الجسم عند المباشرة والممارسة.
- لذات خاصة بالنفس، وهي التي إذا نالها لم ينفعل جسمه، ولا كانت مادتها من الجسم، وهي مثل لذة العلوم، ولذة الأصدقاء ولذة الخرافات ولذة الكرامة(4).

---

(1) انظر الفارابي: رسالة السياسة، تحقيق ودراسة د.فؤاد عبد المنعم أحمد ـ مؤسسة شباب الجامعة ـ الاسكندرية سنة 1982، وأيضاً التنبيه على سبيل السعادة ص 212.

(2) العامري: السعادة ص 36.

(3) انظر عن الابيقورية يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 294.

(4) العامري: السعادة ص 36.

ويذهب العامري في موضع آخر إلى أن اللذات النفسية أربعة أنواع على قدر أنواع النفس الإنسانية، وهو في هذا التقسيم يستفيد من قسمة أفلاطون لقوى النفس الإنسانية إلى ثلاث قوى هي، الغضبية والشهوية والعاقلة، ويرى أن لكل قوة من هذه القوى الثلاث لذة، وهذه اللذات هي «لذة للنفس البهيمية وللنفس الغضبية، وللنفس الناطقة نوعان: المرتابة والناظرة»[1]، وهنا يضيف العامري لذة زائدة عن أفلاطون الذي قال بثلاث أما العامري فيقول بأربع.

فالنفس الشهوانية لها لذة هي محبة المطاعم والمشارب والمناكح، ولها أيضاً الحرص، والرغبة في حصول المنافع وإكتساب الأموال، وللنفس الغضبية لذة محبة الغلبة والرياسة والكرامة، أما النفس الناطقة فلها لذات تنقسم لشقين لذات للنفس المرتابة، ولذات للنفس الناطقة، فكان لها لذة محبة الحق وبغض الباطل ومن أجل ذلك تحب العلوم والحكمة[2].

ولكن لماذا تعددت لذات الإنسان، وكثرت على هذه الصورة؟

يلجأ العامري في تفسير هذا إلى تصوره لطبيعة الإنسان ذاته، فإذا كان الإنسان ليس شيئاً واحداً، بل مركب من نفس وجسد[3] ـ كما سبق أن ذكرنا ـ فكان لكل جزء من هذا التركيب لذات خاصة ومتعددة، بحسب قواه وحواسه، والعامري يستشهد على ذلك بقول أرسطو قائلاً: «قال أرسطو طاليس وإنما وجد للإنسان اللذات المختلفة لعلل أحدهما من قبيل أن طبيعته لم تكن بسيطة لكن مركبة، وأيضاً فإن حالته لم تكن واحدة لكن مختلفة».

وبجانب هذه الطبيعة المركبة فهناك أسباب أخرى وراء تعدد اللذات الإنسانية، فهي قد تختلف من إنسان إلى آخر حسب وجود أو عدم وجود أسباب معينة، مثل وجود الأمراض والجنون، أو كالذين يلتذون بأكل اللحوم النيئة، وبعض اللذات يكون من جهة الآفة كالتذاذ أكل الفحم، وبعض اللذات يكون من جهة العادة كنتف الشعر وجرح الأظفار وغيرها[4]، ولكن لا يعني تعدد هذه اللذات

---

(1) المرجع السابق ص 43.
(2) العامري: السعاد ص 44.
(3) العامري: الأمد ص 108.
(4) العامري: السعادة والإسعاد ص 45.

وتنوعها أنها كلها في مستوى واحد، بل هناك ترتيب وأفضلية فيما بينها، فهي تتدرج من حيث القيمة، ومن هنا يبحث العامري حول أفضل لذات الإنسان.

5 ـ أفضل لذات الإنسان

يذهب غالبية الناس إلى تفضيل اللذة الجسمانية على اللذة النفسانية، ويرجع ذلك لأنهم بهذه اللذات «يتوالدون وينمون ويألفون، وهم يظنون أن هذه اللذات تدفع عنهم الأحزان»[1]، إلا أن العامري يخطىء أصحاب هذا التصور، لأن الحق هو أن اللذة هي التي تؤدي إلى الخير، وما يؤدي إليه هي لذات النفس لأنها خيرات، فهو يعرفها بقوله: «إن الخير الذي هو أولى بمعنى أن الخير هو الذي يكون في النفس.. أما سائر الخيرات، فإنما سميت خيرات بسبب هذا الخير»[2]، أما اللذات الجسمانية فلا تحقق الخير، لماذا؟

أ ـ لأنها تؤدي إلى شرور، ولأن الإكثار منها يمرض، ولو كانت هذه اللذات الجسمانية خير على الإطلاق لكان الاستكثار منها خيراً، لأن الاستكثار من الخير خير، وهذا التصور استفاده العامري من تصور أفلاطون وأرسطو للذة باعتبار أنها ليست هي أي خير، وإنما هي الخير الأسمى، الذي لا يمكن أن يتحقق إلا في الحياة النظرية، لأنه تحقيق لأعلى درجة من درجات الكمال، والسكون يتم للإنسان في هذه الحياة، فالسعادة هي فضيلة النفس وليس فضيلة البدن، والسعادة هي فاعلية النفس[3].

فاللذة عند العامري، كما هي عند أفلاطون، إنما هي في اللذة العقلية لأن لذة المعرفة صافية، أما اللذات الجسدية فمشوبة زائلة، ويروي العامري عن أفلاطون قوله: «إنه ليس بين اللذة الجسمية وبين العقل مشاركة، والدليل أن اللذة المفرطة تجعل الإنسان هائم العقل مضطرباً، مثل ما يفعل الحزن الغالب، فليس بين العقل واللذة الجسدية مشاركة البتة»[4].

---

(1) المرجع السابق ص 46، وابن سينا يتشابه معه في هذه الفكرة، انظر الإشارات والتنبيهات ق 3 - 4 ص 746.

(2) العامري: السعادة والإسعاد ص 30.

(3) أرسطو: الأخلاق ك 1 ب 11 ف 6 ص 220.

(4) العامري: السعادة والإسعاد ص 49.

فالسعادة الحقة هي أن يستكمل الإنسان حياته باللذات العقلية وبالاطلاع على المعارف والعلوم، ويذهب أرسطو في موضع آخر إلى نفس المعنى بقوله: «إن الخيرات الخارجية لها حد لا تتجاوزه، شأن كل أداة من الأدوات،.. وأما الخيرات النفسية، فكل منها يزداد نفعه بقدر ما ينمو ويكمل»(1).

وقد أشار الفارابي إلى مثل هذه الفكرة عندما قال إن المبادىء الطبيعية التي في الإنسان.. غير كافية في أن يصير الإنسان بها إلى الكمال.. ويتبين أنه محتاج فيه إلى مبادىء نطقية عقلية يسعى الإنسان بها نحو ذلك الكمال(2).

ويتبع هذا الاتجاه أيضاً ابن سينا عندما يرفض اللذات الجسمانية ويعتبرها في درجة أدنى من اللذات النفسانية، فيصف اللذات الجسمانية بأنها لذات خسيسة قائلاً: لا يجب أن يتوهم العاقل أن كل لذة فهي كلذة الحمار في بطنه وفرجه(3)، بل نجده يخصص مؤلفاً بكامله(4) لعرض هذه الفكرة مؤكداً أن السعادة الحقيقية لا تتم إلا بالإعراض عن شهوات البدن وترك ملذاته.

ب ـ يذهب العامري إلى أن اللذات الجسمانية ضارة لأنها تشغل الإنسان بجسده عن عقله وتصرفه عن التفكير، فكان الإنسان المفرط في التمتع باللذات هائم العقل مضطرباً(5).

ج ـ يضاف إلى هذا أن اللذات الجسمانية، ليست لذات فاضلة لأن فيها دائماً إفراط وتفريط وعنهما ينتج دائماً الفساد، وبالتالي لا يستطيع الإنسان في اللذات الحسية أن يحافظ على التوسط الفاضل الصحيح، أو أن يحقق الخير من ورائهما.

فاللذات الحقة المقصودة عند العامري هي اللذات النفسانية، لأن اللذة إحساس بالإنفعال، ويجب أن تكون اللذة الحقة من النفس الحساسة، ويأخذ هنا

---

(1) أرسطو: السياسيات 1323 ب، ص 352 - 353.

(2) الفارابي: تحصيل السعادة ص 60 - 61.

(3) ابن سينا: النجاة ق ن ص 479.

(4) انظر رسالة الطير: منشورة ضمن مقالات فلسفية لمشاهير المسلمين والنصارى نشر لويس شيخو.

(5) العامري: السعادة ص 48 - 49.

بتصور أرسطو من أن اللذة الحقة هي اللذة النفسية على اعتبار أن الالتذاذ نفساني[1].

ولكن اللذات النفسانية كثيرة ومتعددة ـ كما أشرنا منذ قليل ـ فأي لذة من هذه اللذات النفسانية هي لذة الإنسان الحقة؟

يذهب العامري إلى أن أفضل اللذات أو أحق اللذات بالطلب الألذ منها[2]، وأفضل لذة للإنسان هي اللذة التي يختص بها وحده دون غيره من الموجودات، ولما كان للإنسان لذات متعددة، قد يشترك فيها مع غيره من الحيوانات، فلم تكن هذه اللذات هي لذة خاصة به وحده، أما لذته الخاصة فهي لذة المعرفة، وهي لذة النفس الناطقة وحدها، ويشرح هذا بقوله: «لما كان لكل واحد من أنواع الحيوان لذة يختص بها.. وجب أن يكون للإنسان من حيث هو إنسان لذة يختص بها، والإنسان إنما يختص بالمعرفة، فأما سائر اللذات، فإن الحيوان يشركه فيها وإن كان نصيب سائر الحيوان أكثر[3].

ولكن لماذا خفيت هذه اللذة على الإنسان، وصار يطلب اللذات الأخرى؟

يبرر العامري هذا بجهل الناس لماهية اللذة الحقة، فإن الأكثر.. لم يذوقوا لذة المعرفة فيعرفونها.. ومن عرف لذة المعرفة يصير ما هو أمامها من الكد والتعب والخطر حتى يصل إليها[4]، فهذه اللذة تحتاج إلى علم وعمل، والعلم يؤدي إلى المعرفة، والعمل يأتي عن طريق التجربة والكد والسعي. ومن هنا كان «الفائز بهذه اللذة قد تطعم جميع اللذات بفضل التجربة، وأيقن أن لذات البدن مؤدية إلى الأحزان»[5].

فهذه اللذة النفسية هي التي تحقق استكمال الإنسان لصورته، وكمال الإنسان بحسب ما هو إنسان في الأفعال الإرادية، وتتحقق سعادة الإنسان، «متى كانت النفس الناطقة الغالبة والآمرة والناهية، وكانت النفس الغضبية مؤازرة والنفس الشهوانية مطيعة وسامعة[6].

---

(1) العامري: السعادة ص 7.
(2) العامري: شذرات ص 512.
(3) العامري: السعادة ق 1 ص 43.
(4) العامري: المرجع السابق ص 146 - 147.
(5) العامري: شذرات ص 512.
(6) العامري: السعادة ق 1 ص 17.

فلذة الإنسان الحقة هي لذته النفسية الناطقة العاقلة، وبها يحقق سعادته وكماله وصورته، فكماله يكون بحسب ما هو ملك وعقل في النظر[1]، وقد استفاد العامري هذا التصور لكمال الإنسان من أفلاطون الذي يعرف السعادة بأنها هي استكمال الإنسان صورته[2]، وقد سبق أن ربط أفلاطون بين السعادة والخير والمعرفة عندما قال: «إن معظم الناس يرون أن الخير هو اللذة، على حين أن الخاصة يرونه أنه المعرفة».

ويحدد العامري سعادة الإنسان الحقة في أن يكون إنساناً وليس موجوداً طبيعياً حيوانياً، أي أن يحقق وجود نفسه، أو ما يسميها بوجود صورته الحقيقية، ولكن هذه الصورة، أي النفس، ليست شقاً واحداً بل شقين، أو صورتين، فقول: «السعادة في الجملة استكمال الصورة، والصورة صورتان، وكلاهما للنفس الناطقة، أحدهما التعقل، وهي أن تكون للنفس الناطقة الروية، والأخرى العقل، وهي استكمال الناطقة النظرية[3]، أي المعرفة التي تتم بهذه النفس.

وبهذا يحقق الإنسان وجوده الحقيقي من كونه موجوداً عاقلاً ناطقاً، ومن لم يستطع أن يحقق هذا الوجود الحقيقي صار في عداد الحيوانات، بل يضيفه العامري إلى عداد المعدومين، قائلاً: «كل ما امتنع عليه إبراز فعله المختص به فقد صار وجوده - على ما هو عليه - مضاهياً لعدمه، وتلك هي خساسة وذلة[4].

ويقيم العامري حججه على أن هذه اللذة النفسية القائمة على المعرفة النظرية هي أفضل لذات الإنسان، وأنها هي اللذة الحقة، ونجمل هذه الحجج فيما يأتي: -

أ - أن المعرفة هي لذة الإنسان وحده ولا يشاركه فيها الحيوان، على حين أن اللذات الأخرى الجسمية يشاركه فيها الحيوان، بل قد يكون نصيب سائر الحيوان من لذة الشهوة ومن لذة الغلبة[5]، أكثر من الإنسان، فكان الحيوان يتمتع بلذات حسية أكثر من الإنسان، لذا كانت لذات الإنسان الحسية واصلة إليه لا بما

(1) المرجع السابق ص 6.
(2) المرجع السابق ص 56.
(3) المرجع السابق ص 5.
(4) العامري: شذرات ص 481.
(5) العامري: السعادة والإسعاد ص 43.

هو إنسان، بل بما هو حيوان[1]، ويشير العامري إلى هذه الفكرة في موضع آخر قائلاً: «إن كمال الإنسان النطق ـ أي العقل ـ فإن النبات يشركه في التنفس والحيوان يشركه في الحس»[2].

ب ـ أن لذة المعرفة يصل إليها الإنسان بعد التجربة والقياس فقد عرف وجرب لذة الشهوات ولذة الظفر والغلبة والعز والرياسة، وعرف لذة المعرفة وفضلها عن غيرها، أما محب الشهوات ومحب الغلبة، فلم يذوقا المعرفة، فكان اختيار الإنسان محب المعرفة اختياراً صحيحاً لأنه اختار عن علم وليس عن جهل.

ج ـ أن لذة المعرفة ألذ لذات الإنسان، لأنها صافية، أما سائر اللذات الأخرى، فإنها مشوبة وكدرة لأنها مرتبطة بعلائق الجسد، وهو كله شوائب وهو ما أشار إليه أفلاطون وأرسطو.

د ـ أن كل اللذات ما عدا لذة المعرفة لها ضد يغضها ويكدرها، مثل لذة المطعم، فإنها يقابلها الجوع. ولذة المشرب يقابلها العطش، ولذة الكرامة يقابلها الحسد، ولذة العزز يقابلها التذلل وهكذا.

و ـ إن كل اللذات ـ ما عدا لذة المعرفة ـ لها لواحق وشروط تنقصها وتبغضها سواء من جهة الحجم، أو الوقت، أوالجهة، على حين أن لذة محب المعرفة سليم عن هذه الآفات، ومن هنا كانت لذة المعرفة هي اللذة على الحقيقة وعلى الإطلاق، وسائر اللذات الأخرى، فهي لذات بالعرض. وكانت هذه اللذة هي التي تحقق للإنسان سعادته الحقة، هذه اللذة يعتبرها العامري هي «لذة الحكمة لأنها صافية، حقيقية، مستتبعة لسائر اللذات، إذ هي بأجمعها لهذه اللذة كالظل من الشخص»[3]، فهو ينتهي إلى أن السعادة الحقيقية للإنسان هي في المعرفة الحقة وفي الحكمة. لأنها هي الحياة تبعاً لأسمى ما في الإنسان وهو عقله.

فهذا العقل خلقه الله للإنسان ليزين به الحياة الدنيا فمتى صرف الإنسان حياته في الدنيا إلى غير ذلك، فقد أفسد حياته، ولذا يقول العامري: «ومن اهتم لغير

(1) العامري: شذرات ص 513.

(2) العامري: السعادة والإسعاد ص 175.

(3) العامري: شذرات ص 513.

ما خلق له فقد بدل جوهره بجوهر سواه»[1].

ويبدو العامري في هذا التصور قريباً من التصور الذي سبق أن أشارت إليه الرواقية، عندما ذهبت إلى أن السعادة هي أن يعيش الإنسان حياة موافقة وملائمة للطبيعة، وموافقة الطبيعة عند الإنسان عبارة عن الحياة وفقاً للعقل، والعقل هو الجزء الرئيسي فينا، الذي يقوم ماهيتنا باعتبارنا بشر، وعندما يعيش الإنسان وفقاً للعقل يحيا وفقاً للقانون الكبير الذي يحكم العالم، وخير الإنسان وسعادته وفقاً للطبيعة الكلية[2].

ولذا اعتبرت الرواقية أن مهمة الفلسفة والحكمة هي العلم بالأمور الإلهية والإنسانية، وأن المعرفة الفاضلة هي ثلاث: طبيعية وخلقية ومنطقية، أي أقسام الفلسفة بالتقسيم الرواقي[3]، وهو ما يظهر عند العامري عندما يطابق بين السعادة الحقة والحياة تبعاً للعقل النظري، أو عندما يطابق بين السعادة والحكمة ويبحثها بحثاً مستفيضاً باعتبار أنها أقصى ما يسعى الإنسان إلى تحقيقه.

خامساً: سعادة الإنسان القصوى

تدور هذه السعادة على لذة المعرفة وفضيلة الإنسان هنا هي فضيلة نظرية، فيربط العامري بين السعادة الحقة والمعرفة العقلية باعتبارها هي الخير المطلق للإنسان، فللإنسان نوعان من الحكمة، حكمة أخلاقيه ـ وهي ما سنعرض لها في الفصل التالي ـ وحكمة نظرية عقلية خالصة تختص بها النفس النظرية وتقوم على العلم والبحث العقلي القائم على التأمل، هذا التأمل الموجه إلى موضوعات ثابتة لا تتغير، لأنها موضوعات أزلية، مثل العلل الأولى والإلهيات.

وكان الإنسان الذي يتفرغ لمثل هذه المعرفة هو الحكيم بمعنى الكلمة، ويضعه العامري في أرفع مراتب الإنسانية، وهي المرتبة التي يقرب فيها الله، ما دام

---

(1) العامري: شذرات ص 514.

(2) عثمان أمين: الفلسفة الرواقية ص 204 - 205، مكتبة النهضة المصرية سنة 1959.

(3) فلوطرخس: الآراء الطبيعية، ضمن «أرسطو عند العرب»، تحقيق: د.عبد الرحمن بدوي ص 95، د.علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي ج 1 ص 174. وأيضاً: Hicks, (M.A.): «Stoic and Epicurean, P.203.

مشتركاً في معرفته وتأمله للأمور الإلهية، ويصف الإنسان في هذه المرتبة بقوله: «غير بعيد أن يكون الكمال المطلق هو أن يصير جوهره ـ بحسب السعي الاختياري ـ حكيماً قادراً جواداً، وهو أن يصير العبد ربانياً بالحقيقة»(1).

وهذا النوع من المعرفة هو فعل لا يشوبه انفعال، فعل دائم مرغوب فيه لذاته، ليس الهدف من ورائه الوصول إلى لذة أخرى، بل هو لذة مكتفية بذاتها وفعل أسمى لما في الإنسان من حيث هو إنسان، لأنها لذة تابعة لجوهر الإنسان الحقيقي، فالسعيد إذاً من عرف جوهره، وعرف كماله الأخص به، وصرف سعيه إلى تحصيله، فيصير ملتذاً بجوهره، مغتبطاً بما أوتيه من فضيلة ذاته(2).

وقد أخذ بهذه الفكرة أيضاً أحد معاصري العامري وهو مسكويه، فرأى أن لكل موجود غاية أخيرة من وجوده، وغاية الإنسان هي السعادة القصوى، فهي الكمال البعيد له(3)، وإذا حاولنا أن نبحث عن مصدر هذه الفكرة سنجدها متمثلة في فكر أفلاطون، الذي رأى أن لكل موجود كماله ووظيفته، وللإنسان جوهره وهو نفسه، وللنفس كمال خاص بها، وهذه النفس كمالها في الالتحاق بعالمها الذي هو عالم المثل(4)، وهو مساوي لعالم الأفكار العقلية النظرية.

كما يؤكد أرسطو أيضاً هذه الفكرة عندما يشير بأن لكل موجود وظيفته الخاصة ولكل عضو من أعضاء البدن وظيفة يؤديها، وكذلك للإنسان من حيث هو إنسان وظيفته لا يشاركه فيها سائر الكائنات، وهي الحياة الناطقة، وهذه الحياة هي التي يسميها العامري بالسعادة العظمى، ويعدها أشرف الأغراض قائلاً: «فالأفضل من العبيد لا يسعى إلا له (أي الله) ولا يدوم إلا عليه.. فإنه يجرد المحبة ويخلص العبودية، ويلازم النظر إليه والاعتصام بحبله، بل لا يسكن إلا إليه، ولا يأنس إلا به، ولا يتقوى إلا بمعونته، ولا يؤثر غيره عليه، فيصير هو بعينه لفرط الاتصال به، والتقرب إليه، عقلاً خالصاً، وحقاً محضاً وروحاً صافية، ونوراً إلهياً، فيطلع على جميع ما في العالم إلهاماً، ويغتبط بالاحتواء على ما فيه من الحكم إكراماً، وذلك

---

(1) العامري: شذرات ص 480.
(2) المرجع السابق ص 513.
(3) مسكويه: الفوز الأصغر ص 35، مطبعة السعادة، القاهرة سنة 1325هـ.
(4) أفلاطون: محاورة الجمهورية ك 1 ص 39.

هو الكمال الحقيقي للجوهر الإنسي[1].

وكان هذا التقريب بين معرفة الله ـ أو الإلهيات والعالم العلوي أو الحكمة ـ وبين السعادة وهو سعي أكثر فلاسفة الإسلام، وقد سبق إلى هذا أيضاً بعض فلاسفة اليونان، فعلى سبيل المثال نجد أن جالينوس يقرب بين معرفة الله وبين سعادة الإنسان بقوله: «لا كرامة أعظم من مرتبة الاقتداء بالله حسب الإمكان البشري»[2]، وتتكرر نفس الفكرة داخل الفكر الإسلامي، فيذكرها فلاسفة قبل وبعد العامري، فتبله يذهب الفارابي إلى معنى يتشابه فيها مع العامري قائلاً: إن «السعادة القصوى للإنسان أن يصير في مرتبة العقل الفعال»[3]، وذلك عن طريق استكمال الجزء الناطق من النفس، ويصير عقلاً بالفعل، فإنه يكون قريب الشبه بالأشياء المفارقة[4].

وأخذ بهذه الفكرة أيضاً فيلسوف بعد العامري، وهو ابن سينا، فربط بين السعادة والحكمة باعتبارهما الخير المطلق للإنسان، قائلاً: إن «الحكمة صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وفاعلية الواجب مما ينبغي أن يكسب فعله، لتشرف بذلك نفسه وتستكمل، وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتسعد للسعادة القصوى بالآخر، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية[5].

فأسمى درجات السعادة التي يضعها العامري ـ وكثيرون غيره ـ هي أن يتقرب الإنسان في معرفته من معرفة الله والعالم الإلهي، فلا يليق بالإنسان هنا أن يتحدث عن اللذات الحسية، بل يجب أن يقصر حديثه على اللذات العقلية باعتبارها أرفع قيمة وأعلى مرتبة، وترتبط بحقيقة الإنسان كجوهر سماوي، وبمعرفته التي تقربه من معرفة العالم العلوي بما فيه من عقول مفارقة وملائكة، ومن معرفة بالله ذاته وصفاته، فكان السعيد هو العارف والمطلع على العلوم الإلهية، وبهذا يحقق العامري التقارب بين الدين والفلسفة، ويظهر هذا من خلال قوله: «من

---

(1) العامري: شذرات ص 484.
(2) جالينوس: مختصر من كتاب الأخلاق ص 41.
(3) الفارابي: السياسات المدنية ص 3.
(4) الفارابي: المرجع السابق ص 13.
(5) ابن سينا: رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل ص 83.

استخف بالحكمة أهلك دينه»[1]، فالحكمة عنده خادمة للدين.

وعلى ذلك يعرف العامري الفيلسوف بأنه محب الحكمة، وبأنه السعيد بالسعادة الحقيقية، العالم بالعلوم المختلفة وعلى رأسها العلم الإلهي، وبالتالي كان تعريفه للفلسفة بأن الغرض منها إنما هو معرفة الله[2]، أو التشبه بالإله بقدر الطاقة الإنسانية بحسب ما ذهب أفلاطون في محاورة «ثيتاتوس» أو بحسب ما صرح في «فيدون» أن غاية الفيلسوف النظر لا العمل حتى يستمتع برؤية الحق، ومن هنا كان السعيد هو الحكيم أما العادم للحكمة فلا يفوز بالسعادة[3].

- كما تتشابه فكرة العامري هنا بفكرة أفلوطين عندما قال بفكرة التقليد أو المحاكاة، فهو يرى أن النفس عندما تتجه إلى الاستقلال والانفراد بذاتها، فإنها تكون مدفوعة برغبتها في محاكاة المبادىء التي فوقها حتى تصل إلى العقل الأول والواحد، أملاً منها في أن تنتج نظاماً يتفق مع ما رأته في العالم العلوي.

ولا يقصر العامري المعرفة هنا فقط على معرفة العلم الإلهي، لأن العلوم الأخرى وسائل إليها، وهذه العلوم هي: علم المقادير - أي الرياضة - وعلم الطبيعة وعلم المنطق. وهذه العلوم الثلاثة خادمة للعلم الإلهي، فالفيلسوف هو العالم بالإلهيات لأنه «من تمهر في علم الطبائع يوصف بأنه طبيعي، ومن حذق في قوانين المنطق يوصف بأنه منطقي، ثم إذا جمع بين هذه الأبواب الثلاثة واقتدر بها على تحقيق المعاني الفلسفية قيل إنه فيلسوف، أي مؤثر للحكمة»[4].

فأهم ما يميز الفيلسوف عن بني جنسة، هو قدرته على فهم فكرة الله الكاملة، تلك الفكرة التي يصورها العالم المادي تصويراً شائباً ناقصاً، وهنا تظهر ملامح التصوف العقلي عند العامري، الذي يسعى إلى معرفة الله ليس عن طريق ملاحظة ما في العالم المادي فقط، لأن هذه المعرفة ستقدم معرفة شائبة، وإنما عن طريق تأمل الحقيقة العقلية الثابتة الخالدة، فالله عنده أسمى موضوع للمعرفة.

---

(1) العامري: شذرات ص 495.
(2) العامري: السعادة والإسعاد ص 340.
(3) العامري: شذرات ص 485.
(4) العامري: الأمد على الأبد ص 42، وقارنها بأفلاطون، الجمهورية ص 425، وأيضاً عثمان نويه: المفكرون من سقراط إلى سارتر ص 24، مكتبة الأنجلو المصرية سنة 1980.

وهذا التعريف للفيلسوف الذي يربط بينه وبين العالم بالأمور الإلهية، هو تعريف قد أثر على كثير من الفلاسفة المسلمين، ولعله أيضاً التعريف الذي أثر على أغلب فلاسفة العصور الوسطى الذين حاولوا أن يربطوا بين الدين والفلسفة، وجعلوا المقصود من كل منهما هو معرفة الله، وبهذه المعرفة تتم سعادة الإنسان فها هو الفارابي يفسر الحكمة بأنها «معرفة الوجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته»[1]، أي الله، والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته، فالسعادة هي أن «تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة.. الجواهر المفارقة»[2]، كما ستؤثر هذه الفكرة أيضاً على ابن سينا عندما رأى أن الله هو الملك، وأن من خدمه من البشر فقد اغتنم السعادة القصوى، ومن انصرف عنه فقد خسر الدنيا والآخرة[3].

وهذا التصور لم يكن وقفاً على الفلاسفة ـ كالفارابي وابن سينا ـ بل أخذ به أيضاً الغزالي[4]، كما أخذ به الصوفية، فنجد ابن عربي يتصور السعادة على أنها توجه الإنسان نحو الله حباً ومعرفة حتى تصل إلى الله وحده[5]، وهذه الفكرة اتبعها أيضاً ابن سبعين مردداً أن السعادة هي التشبه بالله لأن الإنسان يحصل على كماله في قربه من الله، فالسعيد هو الظافر بالله، والظفر بالله يكون بأمرين: أحدهما بالمعرفة، والآخر بالتشبه[6]، أي التشبه بالصفات الإلهية كالحكمة والعلم والسمو وغيرها.

فبالعلم يستطيع الإنسان ـ عند العامري ـ أن يحقق كماله الأعلى وسعادته

---

(1) الفارابي: التعليقات ص 46، وأيضاً تحصيل السعادة ص 88 - 89.

(2) الفارابي: آراء المدينة الفاضلة ص 93.

(3) ابن سينا: رسالة الطير ص 69.

(4) تظهر هذه الفكرة عند الغزالي في كتابه الأربعين في أصول الدين ص 94، ط. بيروت.

(5) اسين بلاثيوس: ابن عربي، ترجمة د.عبد الرحمن بدوي ص 52، وكالة المطبوعات ـ الكويت، دار القلم بيروت سنة 1979، وأيضاً أبو العلا عفيفي: مقالة: من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية، مجلة كلية الآداب ـ القاهرة سنة 1933.

(6) ابن سبعين: رسائل، تحقيق عبد الرحمن بدوي ص 118، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر ـ القاهرة سنة 1965، والتفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص 102 ط 1، القاهرة سنة 1973.

القصوى، هذا الكمال الذي هو غاية النطق النظري، وهو الكمال الروحاني، ويسمى سعادة قصوى، وحدها فعل للنفس بفضيلة كاملة[1]، بهذا العلم يقترب الإنسان من الله معرفة وتشبهاً، إذ لا يجوز أن ينسب إلى الله شيء من الفضائل إلا العلم[2]. فكانت سعادة الإنسان الحقيقية هو أن يتحول من كونه موجوداً عقلياً.

هذه الدعوة للتمسك بالعقل والمعرفة العقلية النظرية ليست مطلوبة لأنها تحقق السعادة فقط، ولا لأنها هي ما تسعى إليها الفلسفة والحكمة، ولا من أجل التشبه والتقرب من الله فقط، بل هي دعوة من الدين للإنسان بأن يكون اعتماده على العقل ولجوءه له، ويشير العامري إلى هذا بقوله: «ثم الإنسان مأمور بأن يجعل السلطان للعقل.. بل هو مندوب بالديانة إليه، ومحمول بالشريعة عليه، بل هو مبعوث عن تكملة ذاته بأن يصير ربانياً لا طبيعياً»[3].

وهكذا يقترب تصور العامري للرجل السعيد من تصور الرواقيين للحكيم، فالحكيم في نظرهم أشبه بشخص معصوم، يحسن جميع ما يفعل، هو شخص لا سلطان للأهواء أو الانفعالات على نفسه.. هو الغني من غير مال، ولملك من غير مملكة يعيش بالإجمال في أكمل سعادة، ويعرف وحده ما ينبغي في علاقات الناس بعضهم ببعض، وفي علاقتهم بالإله، فهو غني حر جميل في وقت واحد، وهو بالإجمال المفرد العلم الذي يحيط بكل فن، ويتقن كل صنعة، ويعلم الأمور الإلهية والإنسانية معاً[4].

هذا الإنسان عند العامري هو الحكيم، وهو الإنسان السعيد بسعادة مطلقة، لأنه سعيد بالمعرفة الإلهية، والمتحقق بأحق اللذات، ألا وهي لذة الحكمة، ولا يتذوقها إلا محب الحكمة، فإن هذه اللذة الواحدة هي اللذة الخاصة بجوهر الإنسان بما هو إنسان، فالنفس تشتاق عند تكاملها بالحكمة إلى العالم العلوي[5]، فالسعادة هي مشاركة الإنسان للملأ الأعلى في سعادته، إذ انه أعلى الكائنات

---

(1) العامري: شذرات ص 512.
(2) العامري: السعادة ق 1 ص 7.
(3) العامري: الأمد ص 101.
(4) عثمان أمين: الفلسفة الرواقية ص 212.
(5) العامري: الأمد ص 108 وأيضاً الإعلام ص 93.

سعادة، لأنه عالم وحكيم فكأن سعادة الإنسان هي التشبه بهذا العالم الذي هو عالم نوراني أبدي[1].

وكما وصف العامري الإنسان السعيد بأنه من حصل على العلم، وذلك لأنه تمثل وتشبه بإحدى الصمات الإلهية، وهي فضيلة العلم، ويرى أيضاً أن السعيد هو الحكيم، وأن الحكمة هي تمثل إحدى الآثار الإلهيات، فيقول: إن «الإنسان السعيد هو الحكيم العفيف، المؤثر للحكمة والعفة، والحكمة أثر من كبرياء الله، ولا كبرياء فوق كبريائه، وأن من آثرها، وتشرف بزينتها فهو لا يعد المال جمالاً، ولا الرياسة كمالاً، ولا يخضع لجاه، وإن جل، ولا للذة وإن عظمت، بل لا يعد الدنيا وما حوته ثمناً لنفسه الزكية»[2].

فالسعادة عند العامري هي في الجمع بين العلم والحكمة، بل في مواضع أخرى يرى أنهما كلمتان مترادفتان، فيقول: إن الحكمة قائمة مقام العلم[3]، فكان الإنسان الشقي التعس هو من أهمل لذة عقله، وشغل ذهنه بلذات بدنية أو نفسية وضيعة، لأن من كان «مسترقاً لشهواته، ومنصرفاً بهمته إلى التمتع بلذاته.. استحال أن يصل إلى العلوم الرفيعة الدقيقة[4]، وصار هذا الإنسان إنساناً شقياً، لأنه رفع من شأن لذات الجسد على لذات الحكمة والتعقل، وكل «من نظر إلى الحكمة والعفة بعين الشنآن والمقلية. ونظر إلى المال والرياسة بعين العشق والمحبة.. فجدير بأن يشقى[5]، وهو ما نادى به أيضاً أفلاطون»[6].

فالسعيد بالسعادة الحقة، هو المبتعد عن لذات البدن ولذات الدنيا، الذي صرف همته إلى معرفة العلوم الحقيقية التي تحقق له المعرفة العقلية الأزلية، وهذا يستلزم من الإنسان أن يخلص لها أوقات وينقطع عن الكل إليها، ولا يلوث همته

---

(1) العامري: الأمد ص 109، وأيضاً:
Walzer, (R.): «Greek into Arabic» Oxford 1962 PP. 13 - 14.

(2) العامري: الأمد على الأبد ص 105 - 106.

(3) العامري: المرجع السابق ص 116.

(4) العامري: السعادة والإسعاد ق 1 ص 58 - 59.

(5) العامري: الأمد ص 107.

(6) أفلاطون: فيلابوس تحقيق وتقديم أوغست ديسيس، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة ص 295، دمشق سنة 1970.

بشيء سواها، وهذه المعرفة تدور في معظمها على الإلهيات، لأن العلوم الأخرى خادمة لها.

وينتهي العامري إلى ما انتهى إليه فلاسفة الإسلام الكبار قبله، من أن السعادة قائمة على تأمل الموضوعات الإلهية، باعتبار أن هذا العلم وهذه الصناعة هي صناعة مرتفعة من أن يدرك شيء من أغراضها إلا بقوة العقل المجرد، وليس يشك أن الفوز بهذه الغبطة هو المنيل للسعادة الأبدية[1]، وهذا النوع من المعرفة يسميه العامري بالخير المحض للإنسان وهو الإحاطة بأشراف المعلومات والثقة بما يتيقن منها[2].

فالإنسان الذي يسعى إلى تحقيق السعادة المطلقة لا يكتفي بأن تكون هي سعادته في الدنيا فقط، لأن حياته في الدنيا قصيرة، بل يسعى إلى السعادة الدائمة التي تحقق له الرفعة في الآخرة، فالسعادة الحقة الكاملة لن تتحقق للإنسان إلا في الحياة الأخرى بعد خلاصه من شهوات البدن، وقد يترفع الإنسان في حياته عن البدن، لكنه لن يخلص منه إلا بعد الموت، ويشبه الفارابي سعادة الإنسان حينئذ بسعادة الملائكة[3].

وكانت سعادة الإنسان الإنسية، هي الفضيلة سعادة غير مطلقة إذا قد يتمتع الإنسان الفاضل بلذات بريئة، وقد يحصل منها على منافع جمة، ولكنه ليس سعيداً لأنه لم يتأمل ولم يشاهد الملأ الأعلى، فالسعيد الحق هو العالم بالإلهيات، وهذه موقوفة على الواصلين فقط، وهنا تبدو نغمة صوفية في تصور العامري، ولكنها صوفية أو تصوف عقلي، يشبه التصوف الذي قال به ابن سينا بعده.

ولكن كيف يحقق الإنسان سعادته أو كيف يصل إلى الحكمة أو ما يسميها العامري بالسعادة العقلية؟

سادساً: طرق تحقيق السعادة العقلية

للعامري مسلك محدد عند تناوله لأي موضوع، وهو معرفة آراء السابقين ونقدها لتحديد موقفه منها، وهذا المسلك هو خطوة أولى سابقة

---

(1) العامري: الاعلام ص 89.

(2) العامري: شذرات ص 512.

(3) الفارابي: رسالة في إثبات المفارقات ص 8، وأيضاً تحصيل السعادة ص 2.

لإبداء رأيه، فهو يحدد آراء السابقين ويعقبها برأيه الخاص، وهذا السلوك يتبعه هنا فهو يبحث رأي أفلاطون وأرسطو في طرق تحقيق السعادة العقلية ثم يعقبه برأيه الخاص.

يحدد أفلاطون وسيلة الإنسان لتحقيق هذه السعادة العقلية عن طريق تحصيل العلوم الحقيقية، وأول هذه العلوم الحساب ثم الهندسة وعلم المكعبات وعلم النجوم والموسيقى، وآخرها علم الجدل، ولهذه العلوم فائدة للإنسان فهي ترفعه من النذالة والخسة والأحزان والهموم، وتصيره وادعاً ساكناً، وتخرج من قلبه محبة المال ومحبة العز، كما تزيل عنه سائر الأخلاق الفاسدة[1]، والحكمة تتم بالجمع بين العفة والنجدة (أي الجراءة) والفضيلة.

أما أرسطو، فيحدد وسائله لتحقيق هذه السعادة، وهي عن طريق تحصيل العقل، والعلم والحكمة، ويعرف العقل بأنه «معرفة الأوائل»، والعلم بأنه «هيئة برهانية تتحقق للإنسان»، والحكمة هي «التمهر أو المهارة في تأليف القياسات وإنتاج النتائج والوصول من المقدمات إلى النتائج، أو من الأوائل إلى الأواخر وبالعكس»[2].

أما العامري فيرى أن مدار الشروط السابقة عند أفلاطون وأرسطو تتم بتحقيق المعرفة والحكمة، وبحصول الإنسان عليهما تتحقق له سعادته العقلية أو سعادته العليا، وبإمكان الإنسان أن يحققها ويصل إليها إذا استطاع أن يعالج الآفات التي تعترض سبيله، وهذه الآفات هي:

1ـ مجانبة الجسد: ذلك أن الجسد هو أكبر شواغل الإنسان «والانفعال الجسداني، كالشهوة والغضب والخوف والخور، أبلغ شاغل للعقل»[3]، ويجب على الإنسان أن يصرف اهتمامه بعيداً عن جسده، وأن تكون حاجته إليه فقط حاجة مؤقتة لأجل استمرار الحياة، فلا ينبغي له أن يصرف همه واهتمامه لخدمة هذا الجسد أو تحصيل لذاته، فالرجل الحكيم هو الذي «يجرد نفسه للروية والفكر..

---

(1) العامري: السعادة ق 1 ص 56.

(2) العامري: المرجع السابق ص 57.

(3) العامري: شذرات ص 510.

وتصير النفس النطقية مباينة للجسد ولما يتعاطاه الجسد، فهو إذاً يتكلف التبرؤ من الملاذ البدنية كلها، علماً منه بأنها شاغلة عن مطلوبه وعائقة عن تحصيل غرضه»[1].

ويبدو العامري في هذه الفكرة قريباً من أفلاطون، الذي رأى أن ظهور الفيلسوف مرتبطاً بأن يعمل جاهداً على فك صلة النفس بالجسد[2]، وهو ما عرف عنده باسم فكرة التطهر[3]، وقد عرضها أفلاطون في عدة محاورات مثل «ثيتاتوس» و«فيدون» وفي محاورة «الجمهورية»، الكتاب السابع، عندما عرض لأسطورة الكهف ومثل بهذه الأسطورة حقيقة النفس بأنها تعيش في الجسم وترتبط به كما يعيش الإنسان في كهف مقيداً به ويمكن بالمعرفة تحرر النفس من الجسد أو الإنسان من الكهف والوصول إلى عالم المعرفة للتعرف عليه.

ونجد العامري يذكر لأفلاطون عدة عبارات توضح هذه الفكرة قائلاً: «قال أفلاطون إن الأجساد أضداد الأرواح، وأنه لن يعمر هذه إلا ما أخرب هذه، فأميت الميت فيها لحياة الحي»[4]، وهو هنا يكرر الدعوة التي نادى بها أفلاطون من قبل، من أن الواجب على الإنسان أن يكون حراً من الجسم قدر المستطاع، لأن البدن سجن للنفس، وأن حياته في الموت، أو ـ على حد تعبير سقراط ـ ممارسة الموت، وذلك بأن يميت الإنسان شهواته، وأن يقرب نفسه من الموت بأن يطهرها من الجسد عن طريق المجاهدة والرياضة والزهد في الحياة، وبهذا تتم للإنسان السعادة، وهذا ما يؤكده أحد الفلاسفة الإشراقيين وهو السهروردي، فيقول: «إذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية، وغلبتها بتقليل الطعام وتكثير السهر، تتخلص أحياناً إلى عالم القدس»[5].

ويحرص العامري على تأكيد هذه الفكرة فيذكرها في أكثر من موضع، ويعبر عنها بأكثر من طريقة قائلاً بأن الموقن لشرف الحكمة جدير بأن يكون سعيه

---

(1) العامري: الأمد ص 96.
(2) أفلاطون: فيدون، نشرة النشار 65 أ ص 34.
(3) أفلاطون: المرجع السابق ص 38.
(4) العامري: السعادة والإسعاد ص 363.
(5) السهروردي: هياكل النور، الهيكل السابع ص 85.

متجرداً، لأن يجعل نفسه مفارقة وإن كانت متحدة به(1).

فهو لا يعني من ترك حال الجسد والتطهر منه هو أن يهمل الإنسان جسده تماماً، أو أن يميته بالحقيقة، لأن هذا ليس من حق الإنسان، بل هو حق الله وحده، «لأن من تفرد بتأسيس البنية فليس لغيره أن يتوثب عليها بالنقض، بل بالتدبير في نقضها، واستبقائها يوكل إلى من تولى ابتنائها(2)»، فكانت مهمة الإنسان أن يميت شهواته، ولا يميت جسده بالكلية، بل يطوعه لكي يخدمه في الحياة، ويعتني به لكي يؤدي له أعماله وعباداته، ولأن صحة العقل تقوم على صحة البدن الذي يوجد فيه، كما لا يهمل حق المجتمع، لأنه لا يدعو إلى نبذ فكرة التزاوج، بل يبيح للإنسان من اللذات الجسدية ما يحافظ على وجوده، ويحافظ على استمرار المجتمع واستمرار بقائه.

بل تجده يذكر عبارات تدعو إلى المحافظة على النفس بابتعادها عن الانهماك في الملذات الحسية، لأن النفس تابعة لمزاج البدن(3). فإذا كان البدن شرهاً مرتبطاً بملذاته الحسية جذب النفس إليه، ولذا لم ينبغ «لمن أراد أن يكون صحيح العقل أو مستقيم السنة أن يشرب البتة»، وعلى الرغم أن الدعوة إلى ترك الشراب والسكر ينقلها العامري عن أفلاطون وجالينوس، إلا أنها توافق الحكم الديني الإسلامي الذي يحرم شرب الخمر، مما يدل على أن العامري ينقل عن الآخرين ما يوافق دينه، ولا يخالفه مخالفة صريحة.

وما يدعو إليه العامري في هذا الشرط، هو أن أول شروط السعادة هي ألا يصرف الإنسان كل اهتمامه لتلبية حاجات الجسد، لأن الأبقى والأفضل والأدوم للإنسان هي حاجاته النفسية والعقلية، فالإنسان بالحكمة يحقق سعادته المطلقة، والحكمة لا تأتي بالجسد لأن «البدن لا يصلح لقبول العلم والحكمة»(4)، وإنما يحصلها الإنسان بالعقل وحده، ومن هنا كان الرجل الحكيم غير حريص على

---

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 130.

(2) المرجع السابق ص 65.

(3) العامري: السعادة والإسعاد ص 375، وهذه النصوص منقولة عن جالينوس وكتاب جوامع كتب أفلاطون، انظر عبد الرحمن بدوي: دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب ص 177 - 178، المؤسسة العربية للدارسات والنشر، بيروت ط 1 سنة 1981.

(4) العامري: الأمد على الأبد ص 111.

اللذات البدنية، كالجماع والأطعمة والثياب الفاخرة، فإنه يلتمس منها بالمقادر الذي يضطر إليه[1]، وكان أيضاً في ترك لذات الجسد نهائياً فساد لأن في هجران اللذة تعب عظيم فلا تضابر إلا على ما حسن منه واحتيج إليه[2].

وبهذه الصورة التي صورها لنا العامري للرجل السعيد، تظهر لنا صورة الحكيم كما قدمها سقراط والرواقيون، ونجد هذه الصورة تتكرر عدة مرات، وتظهر من خلال أفكار العامري، حتى إنه استشهد ببعض أقوالهم في تأكيد فكرته، فنجده يستشهد بأحد أقوال سقراط عندما يخاطب تلاميذه قائلاً: «لتكن عنايتكم بالنفس دائمة وبالبدن بقدر ما تدعو إليه الحاجة، وأما الخارجات عن النفس والبدن، فلا فائدة منها البتة»[3].

وكانت هذه الصورة للرجل الحكيم المأخوذة عن سقراط هي الصورة التي سادت فكر فلاسفة الإسلام في هذه الفترة، وها هو رائد المدرسة التي ينتمي إليها العامري، يقول بمثل هذه الفكرة، فيقول الكندي: «من خاف موت جزئه الأخس (أي الجسد) لحقه موت جزئه الأشرف»[4] (أي النفس).

كما تظهر شخصية الحكيم بهذه الصورة عند فلاسفة آخرين بعد الكندي وهو ما نلاحظه على أحد مفكري هذا العصر، وهو السجستاني فيقول: «اعلم أنك لا تصل إلى سعادة نفسك وكمال حقيقتك وتصفية ذاتك إلا بتنقيتها من درن بدنك وصفائها من كدر جملتك، وصرفها عن هواك»[5]، بل إن ابن سينا يرى أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى درجة الملائكة عندما يميت شهواته، فيصير بهذا عقلاً خالصاً، أي حكيماً مشاركاً للملائكة في عالمهم، فيقول: إن الملاك بشر عند زيال الشهوة[6].

---

(1) المرجع السابق ص 96.

(2) العامري: شذرات ص 507.

(3) العامري: السعادة والإسعاد ص 83 - 84.

(4) الكندي: رسالة في دفع الأحزان، ضمن رسائل فلسفية تحقيق د.عبد الرحمن بدوي ص 2، ويذكرها أيضاً العامري في السعادة والإسعاد ص 189.

(5) ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية ص 296.

(6) ابن سينا: رسالة الطير ص 66، وأيضاً الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص 373 وهذا القول يتمثل عند شخصيات عصر العامري الهامة، مثل شخصية يحيى بن عدي الذي اعتبر أن الكمال للإنسان هو في امتلاك العلوم الحقيقية، علم الوجود والماهية، والعلل والغايات المستورة،...

فالسعادة العقلية والوصول إلى الملأ الأعلى لا يمكن أن يتحقق للإنسان، إلا إذا بدأه بترك شهوات جسده، وجاهد نفسه في الانجذاب إلى الجسد ولذاته «فلا لذة لمن انهمك في اللذة، ولا ملك لمن كان عبداً لشهواته، ولا شرف لمن صار آلة لبطنه وفرجه»[1]. ومن هنا كان نداء العامري بالوسيلة الثانية وهي التزام العفة.

2ـ **التزام العفة:** إذا كان العامري، لم يرفض الشهوات كلها، بل منح للإنسان من الشهوات ما يحافظ على وجوده، وعلى استمرار البقاء الإنساني، وعلى تقدم المجتمع، إلا أنه أباح من الشهوات في حدود الالتزام بالعفة. فالعفيف هو الذي يتناول ما ينبغي في الوقت الذي ينبغي، وكل من قلت حاجته فهو أقرب إلى الله، ووسيلة الإنسان لتحقيق العفة هو «أن ينسل من جميع ما يكون منه دون أن يتنحى من بين معارفه، وأن يتوارى من كل ما يخاف أن يقطعه أو يشغله عن الحكمة، ويقبل على كل ما يحييه ويسعده ويجتهد في أن يسلم له في هذه الدنيا، فلا يصل إلى الحكمة الإنسان الشره»[2]، فإذا حقق الإنسان هذا أصبحت نفسه صافية من علائق الجسد، وصار مثل المرآة المجلوة التي تعكس الحقيقة عليها فتراها، ومن هنا يبدأ طريق الإنسان للحكمة والمعرفة بعدما يصير صالحاً لها، وكانت هذه الصورة سائدة عند أغلب فلاسفة الإسلام في هذه المرحلة، فالعفة إحدى وسائل الإنسان للوصول للحكمة فيقول: إن استحكام العفة سبباً لمصير النفس أبية، واستحكام النجدة سبباً لمصير النفس علية، وأن مجموعهما سبب لمصير النفس مستعدة لقبول الحكمة[3].

3ـ **ترقية العقل:** وتتم للإنسان ترقية العقل بابتعاده عن الجسد، لأن البدن سيجذبه إلى اللذات الحسية، ويكون الإنسان في هذا مقارباً للحيوانات لأنه سيشاركها في لذاتها، وبعيداً عن الملائكة القاصرة على اللذات العقلية، ولذا كانت الخطوات التي تسبق ترقية العقل هي الابتعاد عما يشغله عن التعرف للمعاني

= ويقرب الإنسان من الله إلى حد يواجه معه الإنسان خطأ أن يكف عن كونه إنساناً، فالإنسان التام أشبه بالملاك منه بالإنسان، انظر يحيى بن عدي: تهذيب الأخلاق، دراسة ونص بقلم جاد حاتم ص 37، دار المشرق، بيروت ـ سنة 1985.

(1) العامري: شذرات ص 495.

(2) العامري: السعادة والإسعاد ص 51.

(3) العامري: شذرات ص 507.

الحقيقية التي تبعدنا عن طبائع الموجودات.

ولكن كيف يجرد الإنسان عقله ويرقيه، وهو موجود في الجسم ومرتبط بالحس؟

يجيب العامري على هذا بأن على الإنسان أن يلتزم مسلكين، مسلك ديني والآخر فلسفي، أما المسلك الديني، فقد حدد الله جل جلاله بالأوضاع الدينية، والمثل الشرعية طريقة ذلك، وذلك بأن نصد النفس الناطقة عن الأشياء المعرضة للفناء إلى الأشياء الصالحة للبقاء، كي يترقى بها الإنسان من طبائع البهيمية إلى رونق الحكمة، بل من العالم السفلي إلى العالم العلوي[1]، وفي موضع آخر يقول: إن كان الانفعال الجسداني.. أبلغ شاغل للعقل، وكان الاعتصام بمن له الخلق والأمر، وبه الحول والقوة أبلغ ما يتقوى به العقل، فبالحري أن يكون الدعاء الخالص حصيناً حصيناً من النقائص[2].

أما المسلك الفلسفي، فهو ما حدده الحكماء ووصفوه في قوانين يستعان بها في استثارة المعاني المستنبطة منها بقوة الفكر، وقد أقاموا هذه القوانين مقام الموازين التي يؤمن الارتياب في صدقها وصحتها، وهذه القوانين هي ماتعرف بالصناعات الأربع التي يدور عليها علم المنطق، والتي هي: التقسيم والتحديد والتحليل والبرهان، ومن هنا يعلق العامري بقوله: إن «العاقل منا متى كان في طبعه مناسباً للحكمة، ثم كان حريصاً في اقتباسها، صادق العناية باقتنائها فمن الواجب أن يثقف النطقية بالمواظبة على الأوضاع الملية ليتدرج بها إلى إصابة الحق بالصناعات المنطقية»[3].

وقد ألح الفارابي على دور المنطق والعقل في تحقيق السعادة والحكمة قائلاً: لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز، وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب من كل مطلوب معرفته، لزم أن تكون القوة على إدراك الصواب حاصلة لنا قبل، وجميع هذه الصناعة التي بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق[4].

---

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 92 - 93.

(2) العامري: شذرات ص 510.

(3) العامري: الأمد على الأبد ص 93 - 94..

(4) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة ص 226.

فهذا العلم أو هذه الصناعة، كما عدها أرسطو هي آلة العقل، وهي القوانين التي تساعد الإنسان الساعي إلى الحكمة في أن يصل إليها، فيصل إلى أوائل الأشياء والعلل الحقيقية ويترقى من معرفة العالم الأرضي إلى معرفة العالم العلوي وما فيه، فيحاكيه ويصير مقارباً له في طبيعته، ويشرح العامري بأن «الفائز من الأنفس النطقية بكمال الحكمة وإخلاص العبودية، قد يصير بروحانيتها مطلعاً على جميع ما اشتمل عليها حقائق العالم العلوي، ثم ناظراً إلى هذه النموذجات السفلية بعين التفرقة بين الثفل والصفوة، والمعلول والعلة، وتلك هي السعادة المطلقة للنفوس البشرية[1].

وفي موضع آخر يجمع العامري بين المسلك الشرعي والفلسفي، لبيان أهميتهما لسعادة الإنسان قائلاً: «إن شرف الإنسان هو الفوز بالسعادة العظمى، ونيل المنزلة عند الله تعالى، فمن الواجب أن يكون غرض الصناعة المعنية بشأن الإنسان بما هو إنسان.. وهو تحصيل السعادة العظمى والمنزلة عند الله تعالى»[2]، وهو في هذا يجمع بين الفلسفة كطريق للوصول إلى الحكمة وبين التصوف العقلي، وهو ما خصص له كتاب «النسك العقلي والتصوف المللي» ورأى أن هذين الطريقين هما وسيلة الإنسان للوصول إلى السعادة المطلقة.

فالإنسان عند العامري لكي يرقى من عقله، وينتقل من كونه موجوداً طبيعياً مشاركاً للحيوانات الأرضية إلى كونه موجوداً عقلياً مطلعاً على العلوم والمعاني الحقيقية، أي لكي يكون حكيماً، يجب أن يجمع بين المسلك الديني والمسلك الفلسفي، وتعد هذه صورة أخرى من صور التوفيق بين الفلسفة والدين عنده.

4ـ معرفة الخير الحقيقي: وتعد هذه المعرفة من أهم وسائل العامري لتحقيق السعادة العقلية، لأن الخير الحقيقي يختلف عن أنواع أخرى من الخيرات يسميها الخيرات المظنونة، وهي التي قد يسعى الإنسان إلى تحصيلها فتشغله عن الوصول إلى الخير الحقيقي، الذي هو الحكمة العقلية.

ولعلنا نتذكر أن أهم الأسباب التي وضعها العامري من قبل كأسباب تؤدي

---

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 139.

(2) العامري: شذرات ص 480.

إلى شقاء الإنسان هو الجهل، والذي وضع له صوراً متعددة تتدرج بين الجهل والظن والتخيل، ولذا كانت معرفة حقيقة الخير هي الطريق للوصول إلى السعادة.

ويعد العامري أن من أهم الآفات التي تعترض طريق الإنسان في البحث عن السعادة العقلية هو جهله لحقيقة الخير وماهيته، فقد تصادفه بعض الأشياء التي قد يظن أنها خيرات بالحقيقة وهي ليست كذلك، مثل الثروة والكرامة والرياسة والإخوان والأهل والأولاد، بل قد يظن الإنسان أن بعض الفضائل هي خيرات، فعلى من يحرص على اقتناء الخير الحقيقي الذي هو الحكمة، أن يعلم «أن نعيم الدنيا ـ المال والرياسة والأتباع والحاشية ـ شواغل عنها، ويرفض عامة ما يعوقه عن اقتنائها، وأن يقيم جسده مقام الثغر الذي فيه تقاتل النفس القوية أعدائها المعترية، كالحرص والشهوة والغضب[1] وغيرها، فهذه الخصال ليست خيراً بالحقيقة، بل هي خيرات مظنونة، أما الخير الحقيقي فهو السعي وراء تحصيل الحكمة، وفي هذا يقول العامري: «من لم يجرد سعيه لطلب الحكمة، ولم يستخلص همته لها، ولم يأخذ الخيرات النافعة التي يستعين بها على السلوك نحوها، ولم يتوخ أن تكون إصابته لها على سبيل الهوى والمفاخرة.. تقسمت أوقاته كلها، وتشعبت حالاته أجمعها، ولم يكمل البحث عن واحد من مقصوداته، بل عاقه أحد الخيرات العرضية ـ كالمال والرياسة واللذة أو الراحة ـ عن حاق (الحاق) الخير المحض»[2].

فالخير الحقيقي هو الحكمة وهو المعرفة لذاتها، وهي الغاية القصوى من وراء سعي الإنسان، لأن الخير الحقيقي هو الذي يتشوق إليه الكل.. والخير والنافع قد يترادفان على المعنى الواحد، وقد يتباينان.. قد يقال لكل نافع بأنه خير، وليس يقال لكل خير بأنه نافع[3].

بل قد تصادف أمور يظن أنها خير على حين أنها في حقيقتها شرور، وما يساعد الإنسان في هذه التفرقة هو معرفة حقيقة كل منهما، لأن من ملك الخير كان خيراً، ولكن ليس امتلاك أي خير، بل امتلاك الخير الحقيقي، فيقول العامري: «الخيِّر هو الذي اقتنى الخير الذي هو بالحقيقة خير، ولا سبيل إلى اقتناء ذلك

(1) العامري: الأمد ص 130، وأيضاً شذرات ص 510.
(2) العامري: شذرات ص 512.
(3) العامري: السعادة ص 26.

الخير لمن ملكته نفسه، بل الخيّر هو الذي ملك نفسه، أما الشرير، فهو مملوك لشهواته»[1].

فإذا حقق الإنسان هذه الشروط القائمة على مجانبة الجسد وملازمة العفة وترقية العقل، والبحث عما هو خير للإنسان، استطاع الإنسان أن يصير حكيماً، إلا أن امتلاكه لهذه الدرجة تحتاج إلى مجاهدة جديدة من نوع آخر، فإذا كانت المجاهدة السابقة في سبيل امتلاك السعادة، فالمجاهدة التالية في سبيل استمرارها، ولذا فهو يحدد وسائل من أجل أن يحافظ الإنسان عما وصل إليه من رقي، فلا ينزلق إلى الحياة الفانية مرة أخرى، ولا تصرفه عن المعرفة والحكمة، وهي الوسائل التالية.

5ـ الصبر: إذا كان الإنسان لا ينال الحكمة إلا بترك كثير من الأشياء التي قد يظن الناس أنها خيرات، فإنه قد يلاقي نتيجة هذا لوم الناس واستغرابهم، وقد يعبرون عن ذلك بأنماط من السلوك الغريب نحو محبة الحكمة، فالعامري يدعو الإنسان هنا بأن يصبر على ما قد يوجهه إليه الناس من نقد.

ويعتبر أن هذا الصبر من المحن العظيمة التي يبتلى بها الإنسان الحكيم، بل هو «من أعظم المحن عليه، إذ ليس يمكنه أن يقنعهم لأنهم في مرْتبة أدنى من أن يتذوقوا هذه الحكمة، وأن يعزفوا عن لذاتهم المستمرة، أو مشاركتهم في حياتهم العامة»، ويحدد علاجاً لهذا بأن يعلم الإنسان أن جميع الأمور شاقة وعسرة، ويجب أن يتحمل للوصول إلى الحكمة، لأن «الحكمة لا تنال إلا بتحمل الكد والتعب، وركوب الغرر والخطر عند الأعداء إذا وردوا، وعند الأصدقاء إذا زجروا.. ذلك يكون بمجاهدة الأعداء وبالصبر على جفاء الأصدقاء»[2].

6ـ مجاهدة النفس: ذلك أن الإنسان عندما يصل إلى درجة العلم والمعرفة، ويقرب من الحكمة يرتفع قدره بين الناس، وقد تستهوي الإنسان في هذا الوقت بعض الملذات النفسية مما يلاقيه من كرامة، أو يعرض عليه من رئاسة والتفاف الناس حوله، مما قد يصرفه عن المعرفة والحكمة، ويحدد العامري طريقاً لعلاج هذه الآفة، بأن يجاهد الإنسان نفسه ويبعدها عن الانصراف إلى هذه

(1) العامري: المرجع السابق ص 33.

(2) العامري: المرجع السابق ق 1 ص 62.

الملذات النفسية بأن يرفع في قلبه شدة محبة الحكمة حتى يختارها على كل شيء ولا يختار عليها شيئاً آخر(1).

وهذا التقدير للملذات العقلية ورفعها فوق الملذات النفسية، هو ما ذهب إليه فيلسوف آخر بعده، وهو ابن سينا عندما قارن بين قيمة الملذات النفسية والملذات العقلية موضحاً أهمية العقلية للإنسان(2).

7ـ الاستمرار في العلم: يذهب العامري إلى أن من الآفات العظيمة التي تمنع الحكمة والسعادة عن الإنسان الباحث عن الحق هو الجزع والقلق وانتظار الوصول إلى نهاية الطريق في العلم، وتعب النفس من طول طريق العلم، وكل هذا قد يصرف النفس عن الاستمرار في العلم، ولعلاج هذا، يجب على الإنسان أن يعلم أن شرف كل شيء يكون في اكتماله، ومن لم يصل إلى غايته في العلم يكون قد ضيع أيامه التي نفقها عليه، وخسر نفسه، ويعلم أنه ليس شيء أعون له من الصبر والصدق، فيصدق في سعيه، ويصبر على ما يتحمله من تعب(3).

ولكي يؤكد العامري هذا المعنى، نجده يستشهد بقول يوجهه أحد الحكماء إلى شاب راغب في التعليم والحكمة، فيقول له: «اصبر على تعب التعليم أهون مما يلحقك من الأذى والذل بالجهل، أيام أذى الجهل أطول وآفاته أكثر، فالنوم والراحة يفقران في الدنيا والآخرة، ومن لم يصبر على تعب التعلم احتاج أن يصبر على ذلة الجهل»(4).

فإذا استطاع الإنسان أن يصل إلى العلم والحكمة، واستطاع أن يستمر فيها ولم ينزلق عن هذه المرتبة، امتلك السعادة العقلية، وهي ما أسماها العامري بالسعادة القصوى للإنسان وهي سعادة ترتبط بفضيلة المعرفة ومحبة الحكمة، ولكن هذه المرتبة من السعادة قد لا تتيسر للبشر جميعهم، لأنها تحتاج إلى عقلية وتعب يفوق قدرة الكثيرين، ولكن هناك مرتبة أخرى من السعادة هي في إمكان البشر جميعاً،

---

(1) العامري: السعادة ص 61.
(2) ابن سينا: الاشارات ن 8 ق 9 ص 767، وأيضاً قطب الدين الرازي: شرح الإشارات المسمى المحاكمات، دار الطباعة، القاهرة سنة 1257هـ.
(3) العامري: السعادة ص 65 - 66.
(4) العامري: المرجع السابق ص 367.

وهي ما أسماها بالسعادة الإنسية، أو السعادة الأدنى وهي الخاصة بالجانب الخلقي والتي تدور على الفضيلة الخلقية.

هذا النوع من السعادة الإنسية هي سعادة متاحة وفي مقدور كل البشر، فالسعادة هي غاية أفعال الإنسان، وهي المختارة لذاتها لا لشيء آخر، إلا أن العقل قد يخاطبَ القلة من الناس ويمتلكه القلة منهم، فالقليل من البشر هم السعداء بالسعادة الحقيقية الذين يبتغون العقل ويجاهدون في سبيله، أما الكثرة فهم العامة الذين يطيعون شهواتهم، ولذا ؛من الواجب أن نعلم هؤلاء حينئذٍ نوعاً آخر من السعادة وهي الفضيلة الخلقية.

وهذا النوع من السعادة هو موضوع الفصل التالي، الذي يدور حول الفضيلة الخلقية إذ أن العامري قد قسم الفضائل إلى نوعين، فضيلة عقلية تحقق السعادة القصوى، وفضيلة خلقية تحقق السعادة الأدنى، والسعادة القصوى ليست في مقدور كل البشر، ومن هنا كان بحثه في السعادة الخلقية لأنها هامة لأكثر البشر وفي مقدور الجميع، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن السعادة الأدنى تحقق نوعاً من الحكمة الأدنى، وهي درجة لازمة لكل من يسعى إلى تحقيق الحكمة الأعلى أو الفضيلة العقلية، حتى الفيلسوف لا بد أن يمتلك هذه السعادة التي تدور على الفضيلة الخلقية، فهي مطلوبة للعامة والخاصة معاً، وهو ما سنعرض له بالتفصيل في الفصل التالي.

الفصل السادس

الأخلاق الإنسانية عند العامري

تمهيد

يعد موضوع الأخلاق من أهم الجوانب التي بحثها العامري، وتتعلق بزاوية هامة من بحثه حول الإنسان، وقد كرس لها الجزء الثاني من كتابه (السعادة والإسعاد) وفي مقدمة هذا الجزء يحدد غرضه في هذا البحث بقوله: «ونريد أن نبين في هذا القسم العوارض التي تعرض للإنسان في حياته، ولا ينفك منها في وقت... ونبين المحمودة منها والمذمومة، ونبين وجه علاج الذميمة منها»[1]، فهذا القسم من الكتاب كرسه لموضوع الأخلاق ليبين ما هو أفضل وما هو غير ذلك مع بيان وسيلة علاجه.

وإلى جانب هذا الكتاب، فقد كرس العامري مواضع عديدة في مؤلفاته الأخرى لبحث بعض الجوانب الأخلاقية، هذا الاهتمام الذي جعل أحد الباحثين المعاصرين يصف العامري بأنه فيلسوف أخلاقي[2].

وقد بحث العامري موضوع الأخلاق، من خلال بحثه عن السعادة الأدنى

(1) العامري: السعادة والإسعاد القسم الثاني ص 68.

(2) هو محمد أركون في بحث بعنوان: M.Arkown: Essais sur la Pensée Islamique P.190 Ed. Masonnais, Paris, 1979 نقلاً عن خليل أحمد خليل مستقبل الفلسفة العربية ص 35، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات سنة 1980، ويصف آخر هذا الكتاب بأنه جمع بين دفتيه آراء أخلاقية لمفكري الغرب والشرق وفلاسفة اليونان، انظر ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية ص 286.

للإنسان، باعتبار أنها الخير المتاح لكافة البشر دون تفاوت، وهو يبحث عن الأخلاق باعتبارها خيراً إنسانياً يمكن الوصول إليه؛ ولا يبحث هنا عن المثال الأعلى للخير، لأن هذا المثال قد وجده من قبل عند بحثه عن السعادة المطلقة، أما الخير المقصود هنا فهو ما يسميه بالفضيلة الخلقية، التي هي سعادة الإنسان الأدنى، فالخير هو فضيلة الإنسان وسعادته في ذات الوقت، فالأمران مرتبطان، لا يمكن أن تقوم سعادة إلا للرجل الفاضل، ولا يمكن أن يسعى الإنسان إلى فضيلة إن لم يكن يتوقع من ورائها سعادة.

أولاً: علاقة الأخلاق بالسعادة

يعتبر العامري الأخلاق أحد شقي السعادة التي يسعى إليها الإنسان، إذ أنه قسم السعادة إلى قسمين: أحدهما عقلي والآخر إنسي، وتدور السعادة الإنسية أو الخلقية حول الجسم الإنساني بقوته ولذاته، وخيره وسعادته تكون متعلقة بالبدن وبالنفس بقواها البهيمية والشهوانية، والنفس الناطقة المرتابة التي لها علم وعمل(1).

وهذا التقسيم للسعادة مبني عنده على تصوره لتركيب الإنسان، فإذا كان الإنسان مكوناً من جزأين: نفس تنتمي إلى عالم السموات، وبدن ينتمي إلى الأرض، فلكل منهما خيره ولذته وسعادته، فكانت بهذا العقل هي مشاركة الملأ الأعلى، ولذة الجسد في مشاركة الحيوانات في ملذاتها، وهو ما سبق أن عرضنا له في الفصل السابق.

وقد أخذ بهذا التقسيم مفكر آخر، وهو مسكويه الذي قسم السعادة نفس التقسيم إلى قصوى وخلقية، فرأى أن الإنسان «بالخير الجسماني الذي يناسب به الأنعام مقيم في هذا العالم السفلي مدة قصيرة ليعمره وينظمه ويرتبه، وهذه المرتبة من السعادة بالنسبة للحكيم مجرد خطوة للانتقال إلى المرتبة الثانية التي هي أسمى منها منزلة، فالسعيد من الناس يكون في إحدى مرتبتين، إما مرتبة الأشياء الجسمانية.. وإما أن يكون في رتبة الأشياء الروحانية»(2).

فموضوع السعادة العقلية عند العامري ـ هو ما سبق أن عرضنا له في الفصل

---

(1) العامري: السعادة والإسعاد ص 6.

(2) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص 86، مكتبة صبيح، القاهرة سنة 1959م.

السابق ـ وهو العقل والعلم والحكمة، أما موضوع السعادة الإنسية الخلقية فهو الجسم الإنساني والنفس بقواها الشهوية والغضبية والناطقة التي لها صلة بالأفعال والأعمال.

وهذا التصور لموضوع علم الأخلاق يقرب من تصور الفارابي لنفس العلم وموضوعه عندما قال عنه إنه علم «يفحص في أصناف الأفعال والسنن الإرادية، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال والسنن»[1].

وإذا كان العامري قد وضع السعادة الخلقية في مرتبة أدنى من مرتبة السعادة العقلية، إلا أنه اعتقد أنه ليس في مقدور أي إنسان أن يصل إلى السعادة العقلية إلا بعد أن يحصل على السعادة الخلقية، لأنها مرتبة ودرجة ضرورية للوصول إلى السعادة المطلقة أي السعادة العقلية، ويظهر هذا من خلال تساؤله حول هل يجوز أن يكتسب الإنسان السعادة القصوى من غير أن يكتسب السعادة الأدنى؟[2].

فكانت الإجابة بأنه غير ممكن، ولذا وجد أنه من الضروري أن يبحث في السعادة الخلقية كمقدمة وخطوة أولى للوصول للسعادة الحقيقية، وكان بحثه لها بناء على سببين:

1ـ أنها خادمة للسعادة العقلية، إذ لا يستطيع الإنسان أن يصل إلى العلوم العقلية الدقيقة إلا بعد أن يخلص لها وينقطع إليها، ويصلح من خلقه وعمله لكي ينصلح علمه، فالأخلاق تحقق للإنسان سعادة وحكمة أدنى، والعقل يحقق للإنسان سعادة وحكمة أعلى، «ولن يجوز أن يكون سعيداً من ليس له الحكمة الأدنى، وقد يجوز أن يكون سعيداً السعادة الأدنى من لم يكن حكيماً بالحكمة الأعلى»[3].

فالأخلاق خطوة من أجل الوصول إلى السعادة، ولذا نرى أن أحد الباحثين المعاصرين قد أخطأ حينما ظن أن الفارابي والعامري يمثلان النزعة المنحازة إلى العلم عند البحث عن سبيل السعادة[4]، لأن العامري لم يقل بهذا، بل رأى أن

---

(1) الفارابي: إحصاء العلوم ص 102.

(2) العامري: السعادة والإسعاد ص 59.

(3) العامري: المرجع السابق ص 13.

(4) عبد الفتاح فؤاد: متفلسفة بغداد في القرن الرابع الهجري ص 444، رسالة دكتوراه ـ خطية ـ آداب الاسكندرية سنة 1978.

الأخلاق هي خطوة أولى للوصول إلى سعادة الإنسان الحقيقية، وعند الوصول إلى هذه الدرجة يكون الإنسان قد وصل إلى تمام حده واكتماله، فقد اعتبر أن السعادة الإنسية التي تتعلق بالفضائل الخلقية ليست في نهاية الكفاية، فهناك ما هو أعلى منها، ولكن وجود الأعلى لا يلغي ما هو أدنى، فالسعادة منقسمة قسمين: أحدهما غاية النطق العملي وهو الكمال الإنسي وتسمى سعادة أدنى، والأخرى غاية النطق النظري وهو الكمال الروحاني وتسمى سعادة قصوى[1].

وقد أخذ بهذا الاتجاه أيضاً فيلسوف آخر وهو ابن سينا، متابعاً في ذلك الفارابي والعامري، فاعتبر أن السعادة الإنسانية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس أي بتحصيل الفضيلة الخلقية[2].

2ـ أما السبب الثاني وراء بحث العامري في السعادة الخلقية هو أنها هي السعادة المتاحة لجميع البشر، فليس المطلوب منهم أن يكونوا جميعاً حكماء وفلاسفة، لأن هذا خارج عن طاقة الكثيرين، وإنما المطلوب منهم أو المتاح لهم أن يكونوا أصحاب فضيلة، وهذا يتحقق بالأخلاق.

فالحكيم وهو الرجل السعيد لا بد أن يكون أولاً رجلاً فاضلاً، فالفضيلة الخلقية ضرورية لترفع الإنسان درجة عن بقية الكائنات الأرضية، وبهذا تتحقق له السعادة الأدنى، ثم تأتي الفضيلة العقلية لترفع الإنسان درجة أعلى عن بقية البشر، وتحقق له السعادة القصوى.

وتبنى السعادة العقلية على فضيلة المعرفة والحكمة، وتقوم بها النفس الناطقة النظرية التي تنفصل عن الجسد ومتطلباته، فترقى إلى العالم العلوي ـ وهو ما سبق أن عرضنا له في الفصل السابق ـ أما السعادة الإنسية فهي محتاجة إلى البدن والنفس بقواها المختلفة، وبالتالي كانت هناك فضائل خلقية وفضائل بدنية، وهما مرتبطان معاً، «فالفضائل الخلقية محتاجة إلى الأبدان، وهي محتاجة إلى النفس

---

(1) العامري: شذرات ص 512.

(2) ابن سينا: رسالة في علم الأخلاق ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص 123 وأيضاً الشفاء، الإلهيات ج 2 تحقيق محمد يوسف موسى، وسليمان دنيا، مراجعة د.إبراهيم مدكور ص 320.

البهيمية الشهوانية، وإلى النفس الناطقة المرتابة[1]. وقد تأثر به مسكويه في هذا التقسيم فقسم السعادة إلى نوعين، قصوى وهي سعادة إلهية قدسية نظرية، وسعادة أخلاقية وهي سعادة إنسانية أخلاقية عملية[2].

ويشير هذا الربط بين السعادة والأخلاق عند العامري، إلى الأثر الفلسفي المؤثر على فكره، ألا وهو الأثر اليوناني، حيث إن الأخلاق اليونانية ـ مهما تعددت صورها ـ توصف بأنها أخلاق سعادة، فإن الأخلاق عندهم تقول للإنسان افعل هذا لأنه يؤدي إلى سعادتك، فالخير والسعادة في الأخلاق اليونانية بوجه عام شيء واحد، ويعد أرسطو من أوضح الذين يمثلون الأخلاق اليونانية في هذا الصدد، فهو يقول: إن فعل الخير والنجاح وتحصيل السعادة، كلها ألفاظ متعددة تدل على معنى واحد فحسب[3].

كما رأى أرسطو أن الناس لا يحصلون ولا يصونون الفضائل بالخيرات الخارجية، بل يحصلون ويصونون الخيرات الخارجية بالفضائل[4].

ويضيف في موضع آخر قوله: «لقد قلنا في الأخلاقيات أن السعادة عمل الفضيلة واستخدام لها استخداماً كاملاً مطلقاً لا مقيداً»[5].

وهو لا يجمع بين الأخلاق والسعادة في مجال الفرد فقط، بل في مجال الدولة أيضاً، فيقول: إن «الدولة الفضلى هي الدولة السعيدة والناجحة معاً وأن السعادة لا يمكن أبداً أن تتبع الرذيلة، فالدولة شأنها كشأن الفرد لا ينجح إلا بشرط الفضيلة والحكمة»[6]، أي بالسعادة سواء كانت أدنى أو أعلى.

---

(1) العامري: السعادة والإسعاد ص 6 - 7.

(2) عبد العزيز عزت: ابن مسكويه، فلسفته الأخلاقية ومصادرها ص 172 القاهرة سنة 1946.

(3) أرسطو: الأخلاق ص 168 ك 1 ب 1 ف 1، والسياسة ص 238 ك 3 ب 1 ف 5، وأيضاً عبد الرحمن بدوي: ارسطو ص 255، مكتبة النهضة المصرية سنة 1943.

(4) أرسطو: السياسات ص 352، 1323أ، ترجمه عن اليونانية الأب أوغسطينس بربارة البولس، بيروت سنة 1957م.

(5) المرجع السابق ص 392 /1332 أ.

(6) أرسطو: السياسة ص 239 ك 4 ب 1 ف 5، وأيضاً السياسات ص 1276/124ب، وأيضاً ص 1323/354ب.

وقد ظهر هذا الربط عند مفكري الإسلام، واعتبر أرسطو من أكثر المؤثرين على الفكر الإسلامي في هذا الربط، فأخذ به العامري، كما أخذ به أيضاً الفارابي قبله، حين قال: إن «الأشياء الإنسانية (أي الفضائل) إذا حصلت في الأمم وأهل المدن حصلت لهم السعادة في الحياة الأولى والسعادة القصوى في الحياة الآخرة»[1].

ولا تحقق الأخلاق ـ في نظر العامري ـ السعادة فقط، بل تحقق له أيضاً الكمال، لأن كمال الإنسان في تحقيق سعادته، والإنسان له استكمالان: استكمال طبيعي، واستكمال نطقي، يقوم الاستكمال الطبيعي على قواه الجسدية، ولذا قيل إنه يتحد بالإنسان طبعاً، وهو الجانب الخلقي والبدني، أما الاستكمال النطقي فليس يفوز به إلا من صدقت عنايته بنفسه في معاناة الأمور علماً وعملاً[2]، فالأول هو الكمال الأخلاقي والثاني هو الكمال العقلي.

فتحقق السعادة هو اكتمال صورة الإنسان، وهذه الصورة إنما تستكمل بشيئين: المعرفة والأخلاق، الأولى تؤدي إلى السعادة القصوى، والثانية تؤدي إلى السعادة الأدنى، الأولى تتحقق بالمعرفة والحكمة، والثانية تتم بالأخلاق، ومن هنا فإن الإنسان إنما «يستكمل صورته بالعلوم الحقة.. وتزيل عنه سائر الأخلاق الفاسدة»[3] هو مأخوذ عن قول أرسطو بأنه «يتأتى لكل فرد مقدار من السعادة يعادل مقدار فضيلته وفطنته»[4] أي حكمته.

فالإنسان عند العامري ـ لا يسعى نحو نوع واحد من السعادة، بل له نوعان يصير بهما سعيداً، بأحدهما يكون سعيداً في الدنيا، وبالثانية يصير سعيداً في الآخرة، الأولى تحقق له الأخلاق، والثانية تحقق له الحكمة، وهذان النوعان من السعادة مبنيان على تصوره لطبيعة النفس الناطقة، إذ أنها ذات قسمين: أحدهما عملي والآخر علمي، فكان اكتمالها يتم بنوعين عمل وعلم ـ وهو ما سبق أن أشرنا

(1) الفارابي: تحصيل السعادة ص 2.
(2) العامري: شذرات فلسفية ص 510 - 511.
(3) العامري: السعادة ص 56، وهو نفس ما ذهب إليه ابن سينا في طبيعيات عيون الحكمة، ضمن تسع رسائل ص 11، ورسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل ص 38.
(4) أرسطو: السياسات ص 1323/353 ب.

إليه في فصل المعرفة عندما قال العامري إن جوهر الإنسان علم وعمل[1]، وفي هذا يقول: ولما كان النطق ينقسم إلى قسمين، كان الكمال الإنسي متعلقاً بمجموعهما، فكذا صارت السعادة التي هي الكمال المطلق أيضاً منقسمة قسمين، أحدهما غاية النطق العملي وهو الكمال الإنسي، وتسمى سعادة أدنى وحدها فعل للنفس بفضيلة كاملة خلقية[2]، والآخر غاية الكمال النطقي، ولكن ما يهمنا في هذا المجال هو السعادة الخلقية التي تدور على الفضائل الخلقية سواء كانت نفسية أو بدنية، وهذا ينقلنا إلى بحث موضوع الفضائل.

ثانياً: علاقة الأخلاق بالفضيلة

1 ـ أنواع الفضائل

كما ربط العامري بين الأخلاق والسعادة، فكذلك نجده يربط بين الأخلاق والفضيلة فيبحث ماهية السعادة والأخلاق وعلاقتهما بالفضيلة، ويرى أن لكل من السعادة أو الأخلاق فضيلة خاصة بها، فالسعادة العقلية فضيلتها فضيلة عقلية هي فضيلة المعرفة، أما السعادة الخلقية ففضيلتها هي فضيلة خلقية.

ويقسم العامري الفضائل إلى نوعين، وهو تقسيم يطابق تماماً نفس تقسيمه للسعادة وهي:

- فضائل عقلية، مثل العلم والعقل والحكمة، وهي التي تحق للإنسان سعادته المطلقة.
- وفضائل خلقية مثل الطهارة والعفة والنجدة، وهي التي تحقق للإنسان سعادته الأدنى.

وما يقصده العامري في المجال الخلقي هي تلك الفضائل الأخلاقية التي يسميها إنسية، لأنها مرتبطة بالإنسان كجسد وقوى نفس حيوانية، ويذكرها بقوله: «والإنسية متركبة من النفس البهيمية ومن النفسي الغضبية، ومن الناطقة المرتابة».

وقد بدأ هذا التقسيم للفضائل إلى نوعين عند أرسطو الذي قسم الفضائل إلى

---

(1) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب، رابعاً: العنصر رقم (1).
(2) العامري: شذرات ص 512.

فكرية، مثل الحكمة والفهم والعقل، وخلقية مثل الحرية والعفة[1]، وقد أثر هذا التقسيم على مفكر آخر سبق العامري وهو الفارابي[2].

ويظهر الأثر اليوناني واضحاً على العامري في جانب الأخلاق، فنجده يذكر أقوالاً كثيرة لأفلاطون وأرسطو، إلى جانب آراء متعددة لفلاسفة آخرين، ويضيف إليها نوعاً من الآداب الفارسية، والأمثال والحكم وبعض الأقول المأثورة عن السابقين - سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين - ويمزج كل هذه الآراء في كتابه (السعادة والإسعاد) ويقدم لوناً من الثقافة متعددة المصادر ذات الأسلوب السهل، الذي يسهل على القارىء العادي فهمه، فنجده يجمع بين اللفظ والمعنى وهو يشبه نفس الأسلوب الذي اتبعه التوحيدي في الكتابة عندما قال: «ولا تعشق اللفظ دون المعنى ولا تهمل المعنى دون اللفظ وكون من أصحاب البلاغة والإنشا»[3].

ويصفه مسكويه بأنه قد جمع في هذا الكتاب الحكم والوصايا المختلفة ليرتاض بها الأحداث، ويتذكر بها العلماء ما يقدم لها من الحكم والعلوم[4]، وإلى هذا أيضاً يشير أحد الباحثين المعاصرين بقوله: إن «العامري قد حرص أشد الحرص على الجمع بين المادة العلمية الدسمة وبين البلاغة ورقة اللفظ»[5].

وإذا كان العامري قد جمع في الجانب الأخلاقي بين مصادر متعددة، إلا أن المصدر اليوناني هو أكثر المصادر الفكرية تأثيراً عليه، لأن الحكمة الفارسية وغيرها من الأمثال والآداب يكاد أن يحصرها في المجال العملي المتعلق بالأدب والتربية.

ويظهر هذا الأثر اليوناني متمثلاً عنده من خلال استشهاده ببعض أقوال فلاسفة اليونان، أو شرحه لها، وذكره لبعض الأفكار التي يمكن رد مصدرها الأساسي إلى الفكر اليوناني، وإن كان قد حرص أيضاً على أن يضيف إلى هذا

---

(1) أرسطو: الأخلاق ص 255، ك 2 ب 1 ف 1، وأيضاً انظر العامري: السعادة ص 11 - 12.

(2) وإن كان الفارابي في بعض الأحيان يقسمها إلى أربعة أقسام، انظر تحصيل السعادة ص 49.

(3) التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة ج 1 ص 20.

(4) مسكويه: الحكمة الخالدة، تحقيق د.عبد الرحمن بدوي ص 5 - 6، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة سنة 1952.

(5) عبد الفتاح فؤاد: متفلسفة بغداد في القرن الرابع الهجري ص 38.

النوع من الثقافة بعض الملامح الدينية متمثلة في استشهاده ببعض الأحاديث النبوية وبعض أقوال الصحابة، فيكون بذلك قد جمع بين الفلسفة والدين.

كما تتجلى نزعة العامري التوفيقية في الجمع بين الفلاسفة، فنجده يحاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو أثناء بحثه للمجال الأخلاقي، فيذكر رأيين لهما عن الفضيلة، فيأخذ عن أفلاطون قوله: بأن «سعادة الإنسان في حياته أن تكون حياته فاضلة»[1]، ويأخذ عن أرسطو قوله: إن «السعادة فعل للنفس بفضيلة كاملة.. بالحياة وبالفعل»[2]، وهذا المزج بين رأيي الحكيمين في الموضع الواحد، يدل ـ كما سبق أن ذكرناه ـ على ما كان يسود الفكر الإسلامي في هذا الوقت من ميل إلى التوفيق بين الفيلسوفين الكبيرين وهذا ما يظهر عند فلاسفة سابقين مثل الفارابي في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين».

ويعتمد العامري أيضاً على أقوال لأفلاطون وأخرى لأرسطو في بيان حدود هذه الفضائل التي تحقق للإنسان السعادة الإنسية، فيأخذ عن أفلاطون أن السعادة الإنسية تتم للإنسان عن طريق تحصيله للخير، وهذا الخير قد يكون للإنسان في نفسه أو في جسده، أو خارجها، وهذا الخير لن يتم للإنسان إلا بالخلاص من الشرور التي قد تلحق به، والشرور عنده نوعان: أحدهما خارج عن الإنسان ويسميه شر غريب، يرد على الإنسان من الخارج، والآخر شر داخلي يرد على الإنسان من الداخل، فإذا تم للإنسان البعد عن هذه الشرور تمت له سعادته الإنسية[3]، التي هي اكتماله الأخلاقي.

أما الأقوال التي يأخذها العامري عن أرسطو فهي الأقوال الأكثر تأثيراً عليه في هذا المجال، بحيث نقول إن الأثر الأرسطي لا يقل في المجال الأخلاقي عن الأثر الأفلاطوني ولعل هذا على عكس ما ذهب إليه أحد الباحثين المعاصرين[4]، عندما صنف العامري ضمن المتأثرين بالفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية، إلا أن العامري يكتفي في هذا المجال بذكر بعض أقوال لأفلاطون على حين أنه عندما يذكر أقوالاً

(1) العامري: السعادة والإسعاد ص 9.
(2) العامري: المرجع السابق ص 29.
(3) المرجع السابق ص 10.
(4) د. ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام.

لأرسطو نجده يشرحها ويعقب عليها ويدخلها ضمن نسيجه الفكري تماماً حتى نكاد نعجز عن أن نضع حداً فاصلاً بين أقوال أرسطو وشرح العامري لها، وبين آراء العامري ذاته.

2 ـ حدود الفضيلة

يأخذ العامري عن أرسطو حدود الفضيلة الإنسانية ويحدها بشرطين هما[1]:

- الأول أن تكون أفعال الإنسان توصف بالفضيلة، والفضيلة المقصودة هنا فضيلة الإنسان باعتباره كائناً ناطقاً عاقلاً.

والثانية أن تكون فضيلته كاملة في كل أفعاله، وفي كل عمره، وفي جميع أوقاته وأحواله.

ولكي يتحقق الشرط الأول، وهو أن تكون أفعال الإنسان بفضيلة، يجب أن يكون مبدأها أي محركها وغرضها مستقيمان. أي أن الفعل الفاضل يتوقف على المبدأ والغاية، وأن يكون الفعل منذ بدايته وحتى نهايته مستقيماً، والمقصود بالبداية الاختيار، والمقصود بالنهاية الغاية، وأن يستمر هذا الفعل طوال حياة الإنسان، وهذا الجانب سنتناوله بتفصيل أكثر عند الحديث عن كيفية اكتساب الفضائل.

ويحاول العامري أن يقدم تعريفه لماهية الفضيلة، قبل أن يدعو الإنسان إلى تحصيلها وإظهارها من خلال سلوكه، ولذا يحرص على أن يذكر تعريفه للفضيلة وأنها تضاد الرذيلة.

3 ـ تعريف الفضيلة والرذيلة

الفضيلة عند العامري هي هيئة أو ملكة تصدر عنها الأفعال، وأحياناً أخرى يسميها سجايا أو طباع، إذن فعلم الأخلاق-أو الفضائل يعتبر أحد العلوم التي تبحث في الفعل الإنساني، وبالتالي فهو علم يهتم بالجانب العملي من الفلسفة، وهذا ما ذهب إليه الفلاسفة اليونان مروراً بالفلاسفة المسلمين مثل الفارابي الذ عرف علم الأخلاق بأنه هو «العلم الذي يفحص عن أصناف الأفعال الإرادية، و... الملكات

---

(1) العامري: السعادة ص 10 - 11.

Rudiger Bubner: Action and Reason, Ethics, Volume 83, N.,3, April, 1973 P.226.

والأخلاق والسجايا والشيم، التي عنها تكون تلك الأفعال»[1]، وأن الفضائل هي «الهيئات والملكات التي تصدر عنها ـ هذه الأفعال الجميلة ـ هي الفضائل»[2]، وهو ما ذهب إليه أيضاً ابن سينا عندما عرف الخلق بأنه «عبارة عن ملكة تصدر بها عن النفس أفعال ما»[3].

ويذكر العامري تعريف أرسطو للفضيلة ويورده كتعريفه الخاص، ويأخذ في شرحه وبيان أقسامه فيقول: «معنى الفضيلة أن يختص شيء من بين ما هو مساوٍ له بزيادة اسم الجودة، والمقصود بالجودة في الأفعال الإنسانية، هي أن تصدر عن أخلاق إنسية، أي أن تنسب في مصدرها إلى الإنسان كنفس ناطقة عاقلة، وليس الإنسان كموجود طبيعي مشارك للحيوان في وجوده».

فالفضيلة عنده هي الصادرة عن جودة، والجودة في الأخلاق والأفعال الصادرة إلى الأخلاق أو عن الأخلاق هي أن تكون إنسية، والإنسية هي التي تكون بنطق[4]، أي بمعرفة وتعقل.

فالإنسان الفاضل هو الإنسان الذي تحرك خلقه وفعله نفسه الناطقة وليست نفسه الشهوانية أو الغضبية، ويكون بهذا النطق زائداً على غيره من الكائنات الطبيعية، لأن هذه القوة هي التي ميز بها الله الإنسان عن بقية الكائنات، والمقصود بالنطق هو التعقل، وبهذه الزيادة يحقق الإنسان الفضيلة في نفسه والجمال في بدنه، وعكس هذا تكون الرذيلة، وهي «الأخلاق والأفعال البهيمية»، وهي التي تصدر عن الإنسان بحكم قوته الغضبية والشهوية ـ أي باعتباره حيواناً وليس باعتبار كونها ناطقاً، أو عاقلاً.

ولكن كيف يستطيع الإنسان أن يعرف أي من هذا السلوك تحركه قوة عاقلة أو قوة بهيمية؟ هذا يتم إذا عرف الإنسان كيف يحدد الفضيلة، ومن أجل هذا يرشد العامري الإنسان إلى وسيلة لمعرفة الفضيلة من الرذيلة.

---

(1) الفارابي: إحصاء العلوم ص 102.
(2) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص 94.
(3) ابن سينا: النجاة ص 296.
(4) العامري: السعادة ص 69.

4 ـ الفضيلة وسط بين رذيلتين

يعرف العامري الفضيلة بأنها: توسط بين رذيلتين[1] في أي فعل خلقي أما الرذيلة فهي حالة لازمة تميل بالخلق نحو أحد الأطراف البعيدة عن الوسط، فقد تكون زيادة عن الوسط أو نقصان عن الوسط، ومن هنا كانت الرذائل كلها إنما: «تثبت بالزيادة والنقصان، أما التوسط من الأفعال كلها والأحوال فإنها محمودة»[2]، وفي موضع آخر يصرح بأن «الرديء يتولد من الإفراط والقلة، والجمود... تتولد من الوسط»[3].

وقد استفاد العامري هذه الفكرة من أرسطو الذي سبق أن قال: بأن الفضائل هي أفعال متوسطة بين الرذائل[4]، كما أخذ بهذا التصور مفكرون آخرون في الفكر الإسلامي، فقال به الكندي، عندما عرف الفضائل بأن لها طرفين: أحدها من جهة الإفراط، والآخر من جهة التقصير، وكل واحد منهما خروج عن الاعتدال[5] وهو نفس الاتجاه الذي أخذ به بعده الفارابي فقال: «إن الأفعال التي هي خيرات هي الأفعال المعتدلة المتوسطة بين طرفين.. أحدهما إفراط والآخر نقص»[6] أو كما قال في موضع آخر إن «الأفعال متى كانت متوسطة حصلت الخلق الجميل ومتى.. زالت الأفعال عن الاعتدال.. لم يكن عنها خلق جميل، وزوالها عن التوسط هو إما إلى الزيادة.. أو النقصان[7]، وتظهر أيضاً عند ابن سينا في قوله: «إن أكثر هذه الفضائل هو الوسط بين الرذائل، والفضيلة منها وسط بين الرذيلتين اللتين هما كالإفراط والتفريط»[8]، وظهرت أيضاً هذه الفكرة عند كثير من مفكري الإسلام[9].

---

(1) العامري: المرجع السابق ص 70.
(2) المرجع السابق ص 74.
(3) المرجع السابق ص 366.
(4) أرسطو: الأخلاق ص 244 ك 2 ب 6 ف 5، ص 247 ك 2 ب 6 ف 13.
(5) الكندي: رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي ص 201.
(6) الفارابي: فصول منتزعة ص 36، وأيضاً فصول المدني ص 13.
(7) الفارابي: التنبيه على السعادة ص 195.
(8) ابن سينا: رسالة في علم الأخلاق ص 119.
(9) انظر في هذا الصدد رسالة ماجستير بعنوان: نظرية الوسط الأخلاقية، لأسمهان إبراهيم شلبي، آداب القاهرة.

فالتوسط في الأفعال والأخلاق عند العامري هو ما يحقق الفضيلة، ودليل هذا أن «القوة الشهوانية إذا أفرطت كانت شرهاً وإذا انقصت كانت جموداً، وإذا توسطت كانت عفة، والقوة الغضبية إذا أفرطت كانت تهوراً وإذا استحذت كانت جبناً، وإذا اعتدلت كانت شجاعة، والقوة النطقية إذا أفرطت كانت جهرة وإذا ضعفت كانت غباوة، وإذا توسطت كانت فطنة»[1]. فالفضيلة دائماً توسط والرذيلة دائماً تطرف سواء إلى زيادة أو نقصان، ولكن ليس معنى هذا أن كل الفضائل وسط وإنما أكثرها، وخاصة الأخلاقية لا الفكرية.

كما أن الفضيلة لا تعني التوسط على الإطلاق في كل أنواع الأفعال، كذلك لا يعني التوسط أن يكون واحداً بالنسبة للجميع، فالتوسط الفاضل ليس واحداً لكل البشر، ولكن لكل منا وسط خاص به، وهذا يختلف عن الوسط الرياضي، لأن الوسط الرياضي يعني وسط الشيء بذاته المتباعد من الطرفين باستواء واحد في الأشياء كلها، مثال ذلك أن العدد ستة هو وسط بين العشرة والاثنين، أما الوسط المضاف إلينا، فهو الوسط الفاضل لأنه يكون على مقدار «ما ينبغي لنا وذلك هو الموافق للصحة ولجودة الهيئة، ولذلك كانت محمودة، وما خالف هذا إلى زيادة أو نقصان، فإنه يكون جالباً للمرض، ومفسداً للهيئة، ولذلك يكون مذموماً»[2]، فالفضائل الخلقية إذن نسبية تختلف بالاختلاف الأفراد والأوقات والأحوال.

والدليل على ذلك أن الرجل القوي قد يكون الوسط الملائم له أن يحمل مائة كيلو، فلا يمكن أن نطبق هذا الوسط على جميع البشر، لأن هناك من هو عليل الصحة، أو ضعيف البنية، أو صغير السن، ولذا كان الوسط الفاضل هو الوسط المضاف إلينا، وهو الذي يكون صالحاً لنا بالمقدار والكيفية والكمية وفي الوقت الملائم وعلى الوجه الملائم.

ويذكر العامري دليلاً على نسبية هذا الوسط، بأن الصالح والفاضل بالنسبة للغني يكون على العكسب بالنسبة للفقير، قائلاً: «ما من خلة هي للغني مدح، إلا وهي للفقير ذم، فإن كان سخياً سمي أهوجاً، أو حليماً سمي ضعيفاً، أو وقوراً

(1) العامري: شذرات ص 514، وأيضاً التوحيدي: البصائر والذخائر ج 3 ص 545.

(2) العامري: السعادة والإسعاد ص 73.

سمي بليداً، أو صموتاً سمي عيياً، فصيحاً سمي مكثاراً»[1]، ولذا كان لكل إنسان وسط فاضل يصلح له ولا يصلح لغيره.

وهذه النسبية في الفضائل المتوسطة قد قال بها أرسطو عندما رأى أن الوسط الأخلاقي هو بالإضافة إلينا، وهو «المقدار المتساوي، وهو بعيد أن يكون واحداً بالنسبة لجميع الناس، ولا هو بعينه بالنسبة للجميع»[2].

كما تأثر الفارابي بهذا التصور الأرسطي وأخذ به فرأى أن الوسط الأخلاقي ليس واحداً بالضرورة لكل الناس، فهو يختلف باختلاف الظروف والعادات والأمزجة ومن هنا «كانت الأفعال المتوسطة ليست مقاديرها مقادير واحدة بأعيانها دائماً»[3].

ويشير العامري إلى أن هذا التوسط لا يصلح أن يطبق على كل الأخلاق والأفعال، لأن هناك من الفضائل التي ليست فيها وسط مثل الأمانة والمعرفة، ومن الرذائل ليس فيها وسط مثل الرياء والظلم، فهذه كلها أخلاق رديئة، فلا تكون الفضيلة في هذه الأخلاق الرديئة هي تحقيق وسطها.

ويطبق العامري فكرة الوسط على كثير من أنماط السلوك، ليبين فيها ما هو الوسط الفاضل، وما هي الأطراف التي تؤدي إلى رذائل، ويضرب أمثلة لمجموعة من الأخلاق الفاضلة التي يمكن للإنسان أن يكتسبها وتصبح لها ملكة يصدر عنها في أقواله وأعماله.

5 ـ نماذج لأنواع الفضائل والرذائل

يذكر العامري في كتابه «السعادة والإسعاد» ـ وخاصة القسم الثاني ـ عدداً كبيراً من الأمثلة الدالة على الفضائل المتوسطة والرذائل المتطرفة، وهذه الفضائل والرذائل هي: العفة، الحرية، المتلاف، النذالة، الحرص، الغنى، الرفيع الهمة، الدنيء الهمة، المتبذخ، محب الكرامة، المتصلف، المتكبر، الوضيع، الحياء، القحة (الخلاعة) الوفاء، الشجاعة، النجدة، الجبن، التقحم، النهم، الرحمة، الحسد، الشماتة، الغضب، الحرد (درجة من الغضب)، الحلم، البغضة، الحذر، الانتقام، التحذير، المحبة، الصداقة، المعاشرة، المداعبة، الراحة والعدل.

---

(1) العامري: شذرات ص 500.
(2) أرسطو: الأخلاق ص 244 ك 2 ب 6 ف 5.
(3) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة ص 199.

وإذا كنا لن نذكر هذه الأمثلة كلها، وإنما سنذكر بعضاً منها لأن هدفنا هو بيان كيفية تحديد هذه الفضيلة المتوسطة، والتي يضعها كقانون مستمد فيه قول أرسطو، بأن الإنسان الفاضل هو المطيع للعقل، «فإنه يفعل ما ينبغي وعلى ما ينبغي ويترك ما لا ينبغي»[1]، هذه القاعدة سيطبقها العامري على كل الفضائل التي سنذكرها.

ويعتمد العامري على كثير من أقوال أرسطو في مجال تعريفه للفضائل والرذائل، ولكنه يخالف أرسطو في ترتيب الفضائل، إذ يبدأ أرسطو بفضيلة الشجاعة ثم العفة ثم السخاء ثم الكرم ثم الكرامة[2]، كما يورد الفارابي أيضاً في بعض مؤلفاته هذا الترتيب[3]، فيذكر الشجاعة ثم السخاء، أما العامري فيورد ترتيباً مخالفاً، فيبدأ بفضيلة العفة، كما يحرص على أن يضيف إلى تعريف كل فضيلة مما يذكره أرسطو، آراء وأقوال لحكماء سابقين، وأهم الشخصيات الإسلامية، فيذكر أقوالاً للسيدة عائشة (رض) وللإمام علي (رض) بالإضافة إلى أمثلة من الواقع وبعض الروايات التي تؤكد ما يهدف إليه، ومن هذه الفضائل:

العفة: وهي فضيلة تتحقق في اللذات الحسية فقط، مثل الأطعمة والمشروبات والنكاح، ولكي يحقق الإنسان العفة يجب أن يتوسط في شهوات البطن والفرج[4]، بأن يبتعد عن الأطراف، لأن هذه الأطراف إفراط وتفريط، وبهما يتحقق الرذيلة، ولذا يسمى ما كان فيه زيادة على الوسط شرهاً، وما كان نقصاً كلال شهوة، أما العفة فهي «جودة الهيئة الشهوانية حتى تكون بحال أن تشتهي ما ينبغي، وبقدر ما ينبغي في الوقت الذي ينبغي، وعى الوجه الذي ينبغي»[5].

الحرية: ويقصد بها العامري، الحرية في توسط إعطاء الأموال أو أخذها، ويرى أن فيها أيضاً وسط فاضل، وذلك بأن يأخذ أو يعطي الإنسان من الأموال على ما ينبغي وبمقدار ما ينبغي وعلى الوجه الذي ينبغي، ويسمى نقصان الأخذ عن

---

(1) أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس ك 2 ب 7 ف 1 ص 25.
(2) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة ص 199.
(3) العامري: السعادة ص 78.
(4) العامري: السعادة والإسعاد ص 78.
(5) العامري: المرجع السابق نفس الصفحة، ويذكرها الفارابي بنفس المعنى في التنبيه على السعادة ص 200 - 201، وأيضاً فصول منتزعة ص 36.

العطاء حمق وزيادة الأخذ على العطاء نذالة، ويسمى هذا الزائد متلافاً، لأنه زاد في العطية، ويسمى الناقص فيها نذلاً لأنه نقص عطاؤه وزاد أخذه[1].

محبة الكرامة: والفضيلة فيها، كما يحددها العامري، تكون بالتوسط، والرذيلة تكون بالإفراط أو التفريط، والمقصود بالتوسط في محبة الكرامة، هو أن يحبها الإنسان على ما ينبغي وبالمقدار الذي ينبغي وعلى الوجه الذي ينبغي، فالمفرط في الكرامة يسمى متكبراً، والناقص في الكرامة يسمى وضيعاً، أما الفضيلة فيها فهي «التمسك بالتوسط في الكرامة ليقوى بها الإنسان على الأفعال الفاضلة»[2].

الحياء: وفيها أيضاً توسط فاضل وطرفين مذمومين، وطرف الزيادة هي رذيلة وتسمى الخجل، وطرف النقصان رذيلة أيضاً، وتسمى القحة أي الخلاعة[3]، وأحياناً أخرى يسمي الحياء بأنها حالة وليست فضيلة، وأنها تشبه الإنفعال وهي الخوف من الدناءة والعار[4].

النجدة: وفضيلة النجدة أو الشجاعة هي متوسطة بين طرفين مذمومين، أحدهما يسمى الفزع الذي هو الجبن، والآخر يسمى الجراءة، وهو أن يقدم الإنسان على ما لا ينبغي الإقدام عليه، أو يقدم في غير وقته المناسب، أو على غير الوجه الملائم، والإنسان في هذا الحال أقرب للشجاعة من الجبن، أما الفضيلة هنا فهي النجدة أو الشجاعة، ويعتبرها العامري من الفضائل الشريفة، وتعني الاستهانة بالشرور التي تكون في الحروب من الآلام بالضرب والجراح.. والموت[5]، وفي موضع آخر يصف الشجاع بأنه من يستطيع الانتصار على شهواته الجسمية، فيقول أشجع الناس أقهرهم لشهواته وهواه[6].

الهم: وهو حزن الإنسان بما يناله من الشر، وفي هذا أيضاً توسط وزيادة

---

(1) العامري: السعادة والإسعاد ص 87 - 88، ويسمي أرسطو هذه الفضيلة باسم فضيلة السخاء2 وهي تخص التوسط في التصرف في الأموال، كما يذكرها الفارابي بهذا الاسم في فصول منتزعة ص 36، وأيضاً في السياسة ضمن مجموعة في السياسة 26.

(2) العامري: السعادة والإسعاد ص 96.

(3) المرجع السابق ص 110 وهذا التعريف يذكره الفارابي في فصول منتزعة ص 36.

(4) العامري: السعادة ص 103 - 104.

(5) العامري: المرجع السابق ص 110.

(6) العامري: شذرات ص 497.

ونقصان، والتوسط محمود، والطرفان مذمومان، والتوسط الفاضل فيه هو أن «يحزن فيما ينبغي أن يحزن فيه وبمقدار ما ينبغي وعلى الوجه الذي ينبغي، والذي ينبغي الحزن فيه هو كله شر وضر وكان الإنسان نفسه السبب لوقوعه بسوء تدبير أو بسوء سيرة[1].

الرحمة: وهو أن يحزن الإنسان بما يصيب الغير من الشر، وفي هذا توسط وإفراط ونقصان، والتوسط هو أن يكون حزنه بما لا ينال من لا يستحق الشر، لكن الخير[2].

الحسد: وهو يحزن الإنسان بخير نال غيره، وفي هذا أيضاً توسط وزيادة ونقصان، والتوسط هو أن يحسد على الخيرات العظيمة بأن يشتهيها لنفسه، وذلك بأن يجتهد أن تكون له، ولا يكره أن ينالها غيره، ولكنه يفرح بذلك، والتوسط أيضاً أن يحزن إذا نال الخير من لا يستحقه، والإفراط في الحسد أن يحسد في كل شيء[3].

الغضب: وهو تحزن من الاستهانة بالإنسان، أو بمن يتصل به مع التشوق إلى الانتقام، وفي هذا أيضاً توسط وإفراط ونقصان، والتوسط المحمود في ذلك بأن «يكون فيما ينبغي وبقدر ما ينبغي وعلى الوجه الذي ينبغي»[4]، ويسمى بالحلم، وهو تزك الانتقام، أما الإفراط فهو أن يغضب في كل شيء وعلى كل واحد، والنقص هو الاستهانة.

وعلى ذلك يحدد العامري الفضائل بأنها حالة متوسطة بين الأفعال، تكون في الغالب أطرافها مذمومة، سواء كانت أطرافها هذه إلى زيادة أو نقصان، وهذا ما يوضحه الجدول الآتي:

---

(1) العامري: السعادة ص 115.
(2) المرجع السابق ص 119 - 120.
(3) المرجع السابق ص 120.
(4) المرجع السابق ص 123.

تفريط	إفراط	فضيلة
كلال الشهوة	شره	العفة
نذالة	متلاف	الكرم (الحرية)
وضيع	متكبر	الكرامة
خجل	خلاعة(قحة)	الحياء
جبن أو فزع	تهور أو جراءة	الشجاعة (نجدة)
مخافة	حزن	الهم
استهانة	حرد (غضب)	الحلم
متملق	متودد	العشرة

لكن هل الإنسان أخلاقي بطبيعته أم أنه يولد على الفطرة؟ بمعنى هل الإنسان يولد وله خصائص أخلاقية معينة لا يمكن تغييرها، أم أنه يولد كصفحة بيضاء ويكتسب أخلاقه من البيئة المحيطة به ومن المؤثرات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية؟

إذا نظرنا إلى الاتجاهات التي بحثت هذا الأمر، سنجدها لا تخرج عن ثلاث اتجاهات:

- اتجاه يرى أن الإنسان يولد مزود بأخلاق معينة سواء كان هذا الاتجاه متفائلاً يقول بأن الإنسان يولد خيراً بطبعه[1]، أو متشائماً، يقول بأنه يولد شريراً بطبعه[2]، وهذا ما يرفضه العامري.

- واتجاه يرى أن الإنسان يولد بسمة حيادية لا يملك من الأخلاق شيء، ويكتسب من البيئة الخارجية ـ سواء من الأسرة أو التعليم ـ هذه الصفات الخلقية، وهو رأي أرسطو.

- واتجاه يقول بأن الإنسان يكتسب أخلاقه بطريقين أحدهما جزء فطري،

(1) أصحاب هذا الاتجاه هم الرواقيون.

(2) أصحاب هذا الاتجاه متفلسفة النصارى من معاصري العامري مثل يحيى بن عدي، القائل بأن الغالب على طبيعة الإنسان هو الشر، انظر ابن عدي: تهذيب الأخلاق ص 47، دراسة جاد حاتم، دار المشرق ـ بيروت سنة 1986.

والآخر جزء مكتسب، وهذا الاتجاه الذي أخذ به أفلاطون وجالينوس.

ونجد أن العامري يميل إلى الاتجاه الثاني، الذي يذهب إلى أن الإنسان يولد على الفطرة فهو ليس خيراً بطبعه ولا شريراً بطبعه، وإنما بمعرفة الإنسان لنوع ما من السلوك وتعوده عليه ينسب إليه هذا السلوك، فإذا كان سلوكاً فاضلاً كان إنساناً فاضلاً، والعكس بالعكس، ومن هنا ركز العامري على بحث الجانب الاكتسابي في الأخلاق لبيان إمكان تعلم الإنسان الفضائل.

ثالثاً: الأخلاق مكتسبة

يذهب العامري إلى أن الأخلاق كلها - سواء كانت فضائل أو رذائل - تعد مكتسبة، أي أنها تتم بالأفعال، وأننا «بالأفعال المحمودة نقتني الفضائل وبالأفعال الذميمة نقتني الرذائل»(1).

فالفضائل ليست فينا بالطبع، وإنما هي مكتسبة، ولو كانت لنا بالطبع لكانت موجودة دائماً في الإنسان، مثل وجود بصره وسمعه، والواقع يخالف ذلك، لأن كلاً من الفضال والرذائل «أحوال تطرأ على الإنسان، ومن هنا كانت الفضائل والرذائل ليست خارجة عن الطبع، لأنها لو كانت كذلك لم توجد فينا في وقت من الأوقات، ولا في حال من الأحوال،.. فقد بان.. أنها مكتسبة، لأنها قد وجدت فينا، وليست لنا بالطبع، وليست قائمة فينا بالفعل»(2).

وقد مال العامري في هذا الرأي إلى أرسطو أكثر من أفلاطون، إذ يذهب أرسطو إلى أن «الفضائل الخلقية تكتسب بالعادة ولا تكون فينا بالطبع»(3)، على حين يرى أفلاطون أن هناك بعض الفضائل والرذائل تكون بالفطرة ولا يمكن الإقلاع عنها(4).

إذ أنكر أن تكون الفضيلة يمكن تعلمها(5)، وهذا ما يذكره عنه الفارابي حين

---

(1) العامري: السعادة والإسعاد ص 76.

(2) العامري: المرجع السابق ص 75.

(3) أرسطو: الأخلاق ك 2 ب 1 ف 3 ص 226، السياسيات ص 1332/394ب، وأيضاً:
Aristotle: the Nicomachean Ethics. trans, by D.Ross, London, Oxford University, 1969 PP. 28 - 29.

(4) هذا على الرغم من أن أفلاطون قد خصص محاورة (مينون) في إثبات أن الفضيلة مكتسبة - انظر: Taylor: Plato, the Man and his Work, London.

(5) أفلاطون: بروتاجوراس فقرة 361 ص 108.

قال: «إن أرسطو يصرح في كتاب (نيقوماخيا) أن الأخلاق كلها عادات تتغير، وأنه ليس شيء منها بالطبع، وأن الإنسان يمكن أن ينتقل من كل واحد منها إلى غيره بالاعتياد والدربة، وأفلاطون يصرح في كتاب (السياسة) وفي كتابه (بوليطيقاً) خاصة، بأن الطبع يغلب العادة»[1].

وقد اتبع أفلاطون في هذا جالينوس، فرأى أن من الأخلاق ما يظهر في الأطفال أول ما يولدون قبل وقت الفكر[2]، وأن بعض الصبيان يميلون بلا فكر ولا عزيمة رأي إلى الفضيلة وبعضهم إلى الرذيلة[3]، ولذا قد نرى بعض الصبيان يخالف بعضهم في حالات نفوسهم منذ ولادتهم في الشره والقحة وأضداد ذلك، وكذلك في الصدق والكذب والبلادة والحفظ النسيان[4]، وكل واحد من هذين الخلقين تكون سائر الأخلاق أولاً من الطبع، ثم من العادة فيما بعد، فإن العادة طبيعة مكتسبة كأنها طبيعة ثانية[5].

وهذه الفكر الأفلاطونية التي قالت بأن الأخلاق موجودة في الإنسان بالفطرة، كانت إحدى الأفكار المعروفة في عصر العامري، فنجد أحد المعاصرين له وهو - السجستاني - يذكر هذه الفكرة بقوله: إن «الفلاسفة القدماء كانوا يتعرفون طبائع الصبيان وهم الأطفال، لأن من الأطفال من يُرى شديد الشره والنهم لا يشبع، شديد القحة لا يستحي»[6]، لكن العامري يرفض هذا الاتجاه الأفلاطوني ويختار اتجاهاً آخر يبني الأخلاق في الإنسان على أنه يولد بسمة حيادية، ويأخذ بعده الأخلاق عن طريق الأمر والنهي[7]، أي عن طريق التعلم، فالعلم يفيد العمل، فإذا لم يفده فقد فسدت وظيفة العلم، لأن «الجهل مع العفة خير من العلم مع الفسوق»[8].

---

(1) الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين ص 95.
(2) جالينوس: مختصر من كتاب الأخلاق، تحقيق بول كراوس ص 28.
(3) المرجع السابق ص 29.
(4) المرجع السابق ص 38.
(5) المرجع السابق ص 47.
(6) أبو سليمان السجستاني: صوان الحكم ج 1 لوحة 15، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية رقم 6643 ميكروفيلم رقم 38599.
(7) العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 249.
(8) العامري: شذرات ص 483.

وقد أخذ العامري هذا التصور من أرسطو وتأثر به، كما أخذ به الفارابي الذي رأى أن الأخلاق كلها الجميل منها والقبيح هي مكتسبة[1]، وأن للإنسان قوة مفطور عليها منذ أول وجوده، بهذه القوة يفعل الأفعال الجميلة، وبعينها يفعل الأفعال القبيحة[2].

كما تأثر بهذه الفكرة الأرسطية أيضاً ابن سينا، واعتمدها كأساس تصوره لطبيعة الأخلاق الإنسانية، فرأى أن «الأخلاق كلها الجميل منها والقبيح هي مكتسبة، ويمكن للإنسان متى لم يكن له خلق حاصل، جاز أن ينتقل إليه بإرادته ضد ذلك الخلق»[3].

رابعاً: شروط الفعل الخلقي

ويقرر العامري أن الأخلاق كلها ـ سواء كانت فضائل أو رذائل ـ فهي موجودة في الإنسان بالقوة، وتتحقق عند خروجها من حيز القوة إلى حيز الفعل، أي يتحقق لها الوجود الفعلي عن طريق الأفعال الإنسانية، إلا أنه يحدد ثلاثة شروط لهذا الفعل الخلقي، هذه الشروط هي:

1ـ العلم: والمقصود بالعلم، هو معرفة الإنسان طبيعة الفعل الفاضل وعكسه، فإذا فعل الإنسان الفعل الفاضل، وهو يجهل حقيقته، لا يسمى الإنسان حينئذ فاضلاً، وإنما لكي يكون الإنسان فاضلاً لا بد أن يعرف كل فضيلة، وماهيتها وحدودها، أي يعرف ما ينبغي أن يكون عليه في كل سلوك لكي يكون سلوكاً فاضلاً، فالعمل لا يشرف إلا بعلم[4].

ويأخذ العامري في هذه الفكرة بمبدأ سقراط الأخلاقي القائم على أن الفضيلة هي العلم، وأن الإنسان لا يمكن أن يفعل الشر وهو عالم بأنه يفعل الشر، ولهذا فإن «الإنسان ليس شريراً بطبعه وإنما الشر مصدره الجهل»[5].

---

(1) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة ص 190.

(2) المرجع السابق ص 85، وأيضاً فصول منتزعة ص 31.

(3) ابن سينا: رسالة في علم الأخلاق ص 120، ورسالة في العهد ص 114، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، تحقيق حسن عاصي.

(4) العامري: شذرات ص 512.

(5) د. عبد الرحمن بدوي: صيف الفكر اليوناني ص 44، مكتبة النهضة المصرية سنة 1944.

وهذه المعرفة ضرورية في نظر العامري، لأنها تحمي الإنسان من الواقع في أشباه الوسط الفاضل، وقد ضرب أمثلة لهذه الأشباه التي قد يظن فيها الإنسان أنها أقرب للوسط في حين أنها العكس من ذلك، فقد تكون رذيلة وليست فضيلة، وينتج هذا الخطأ بسبب علتين: أحدهما طبيعة الشيء نفسه، مثال التقحم، فإنه أشبه بالنجدة.

والعلة الثانية، مأخوذة منا، فإن الذي نحن أميل إليه يكون أشد مضادة للوسط، مثل الشره، فيكون هذا الطرف الآخر أشبه بالوسط مثل كلال الشهوة[1].

وقد بدأ العامري بشرط العلم قبل شرط الفعل الذي هو عادة واكتساب، لأنه رأى دائماً ضرورة أن يسبق العلم العمل، فالعمل لكي يكون صالحاً لا بد أن يسبقه دائماً العلم الصالح، فوضع شرط العلم قبل شرط التعلم والفعل قائلاً: إن «العلم الصحيح أبلغ ـ في إصلاح العمل الشديد ـ من الاعتبار بالعكس»[2].

2ـ **الإرادة**: وهو الشرط الثاني للفعل الأخلاقي، أن يتم عن إرادة فالفعل الخلقي هو الفعل الذي يؤديه الإنسان بقدرته وحريته واختياره، وهو الفعل الذي يصدر عن قوته الناطقة، وهذه الأفعال الأخلاقية هي التي يطلق عليها الأمر والنهي وتوصف بالخير والشر[3]، أما الأفعال القهرية، فلا يحاسب عليها الإنسان، ويسميها العامري بالأفعال الطبيعية، وهذا النوع من الأفعال يستفيده الإنسان بالقهر والضرورة، ولا يوصف الإنسان بأنه فاعله إذ لا يمكن أن نكون فضلاء، أو أن نكتسب الفضيلة ما لم تكن لنا إرادة نختار بها الفعل الخلقي، وهذا ما نادى به أيضاً مفكرون معاصرون للعامري، مثل مسكويه والتوحيدي، وهذا يتشابه مع ما ذهب إليه الرواقيون في افتراضهم أن الإنسان يجب أن يكون حراً لتحقيق ما هو خير بالنسبة له[4].

ويقسم العامري الأفعال التي تظهر من الإنسان على أربعة أنواع[5] ـ وهو ما

---

(1) العامري: السعادة والإسعاد ص 73 - 74.

(2) العامري: شذرات ص 487.

(3) العامري: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص 249.

(4) Andreas Graeser; Plotinus and the Stoisc P. 4216, Princeton Unversity, 1970 From Disseration abstracts International Vol. 31. N.8 1971.

(5) انظر طبيعة الفعل الإنساني في الفصل الثالث من هذا الكتاب، وقد بحث العامري هذه الأقسام في إنقاذ البشر ص 251 - 252.

سبق أن عرضنا له ـ وهذه الأقسام تندرج في نمطين من الأفعال، إما أفعال فكرية، أو ضرورية، الفكرية تنقسم إلى فعل إرادي وفعل شوقي، والضرورية تنقسم إلى فعل طبيعي وفعل قهري، وتقع الأفعال الأخلاقية في نمط الأفعال الفكرية فقط بشقيها الإرادة والشوقي، وهي الأفعال التي يحاسب على أساسها الإنسان لأنه يختارها، ولذا كان الأمر والنهي فيها وكانت الأخلاق تدور عليها.

وهنا يضع العامري معياراً هاماً لتمييز الأفعال الأخلاقية، هذا المعيار يقوم على حرية الاختيار وحرية الإرادة، فالأفعال الخلقية هي الأفعال التي تتم عن حرية وليس عن قهر، وهذا الشرط قد وضعه أرسطو كمبدأ للفعل الأخلاقي عندما قال: «ولما كانت الفضيلة متعلقة بانفعالات الإنسان وأفعاله، كان المدح والذم لا يردان إلا على الأشياء الإرادية[1]، وهو نفس الاتجاه الذي أخذه الفارابي عندما صرح بأنه «ينبغي أن نعلم أن الأفعال الجميلة يمكن أن توجد للإنسان باتفاق، أو بأن يحمل عليها من غير أن يكون فعلها طوعاً واختارها، والسعادة ليست تنال بالإنسان بالأفعال الجميلة متى كانت عن الإنسان بهذه الصفة، لكن أن تكون له وقد فعلها طوعاً وباختياره[2].

3ـ الاستمرارية: وهو الشرط الثالث في الفعل الخلقي، فلا يكفي للإنسان لكي يكون فاضلاً أن يفعل بعض الفضائل في بعض الأوقات، بل أن يفعل الفضيلة الكاملة في كل أوقات حياته، ولا ينفك عنها في وقت دون وقت، وأن تكون جميع أفعاله على الفضيلة في جميع عمره، وفي جميع أوقاته وأحواله لا في وقت دون وقت، ولا في حال دون حال[3].

وقد استفاد العامري هذه الفكرة من أرسطو عندما قال: إن هذه الشروط للفعل يجب أن تتحقق طوال حياة تامة بأسرها، وقد ذكر أيضاً الفارابي بأنه قد يفعل الإنسان الأفعال الجميلة باختياره، لكن في بعض الأشياء، وفي بعض الأزمان.. ولكن (الأخلاق) أن يختار الجميل في كل ما يفعله وفي زمان حياته بأسرها[4].

---

(1) أرسطو: الأخلاق ك 3 ب 1 ف 1 ص 265.

(2) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة ص 182 - 183، وقارن أيضاً إحصاء العلوم ص 124.

(3) العامري: السعادة والإسعاد ص 10.

(4) الفارابي: رسالة التنبيه على سبيل السعادة ص 183.

وبالاستمرارية تصير الأفعال الفاضلة التي يختارها الإنسان بإرادته خلقاً، وذلك بأن يفعل فيما بعد بدون روية أو اختيار، وقد سبق أن عرف جالينوس الأخلاق بقوله: «إنها حال للنفس داعية للإنسان إلى أن يفعل أفعال النفس بلا روية ولا اختيار»[1]، وقد أثر هذا التصور على العامري، كما أثر على فلاسفة آخرين مثل الفارابي ويحيى بن عدي الذي عرف الخلق بأنها هي: «حالة النفس بها يفعل الإنسان أفعال بلا روية ولا اختيار»[2]، كما ردد مسكويه هذا التعريف قائلاً: الخلق حال للنفس داعية إلى أفعالها من غير فكر ولا روية[3]، فالاستمرارية إذن تحول الفعل الإرادي - سواء كان فضيلة أو رذيلة - إلى حالة توصف بها النفس، وهذه الحالة هي خلق الإنسان، وبها يصير فاضلاً أو غير فاضل.

وإذا كان العامري قد اتفق مع أرسطو في أن الفضائل مكتسبة وإرادية، إلا أنه اختلف عنه في مسألة الرذائل، فأرسطو رأى أن الرذائل أيضاً كلها مكتسبة[4]، على حين أن العامري رأى أن الرذائل منها ما هو إرادي، ومنها ما هو غير إرادي.

ويشرح العامري هذا الفرق، بأن الأفعال الرذلة قد تتم لنا بإرادة واختيار مثل المقامر واللص، فإن كل واحد منهما يعترف بما لا يشك فيه بأنه قد رغب في هذا الفعل واختاره، ولكنه يفعله من أجل شيء آخر، فيكون فعل الرذيلة هنا فعل اختياري، أما مثال الأفعال الرذلة التي تكون بغير إرادة، فهي كالخور والضعف والخطأ والجهل، وذلك أن العاجز عن مقاومة الشهوة كاره للرذيلة وغير مريد لها، ومع ذلك يفعلها، وهناك بعض الرذائل لا يستطيع الإنسان أن يقلع عنها بعد اكتسابها، لأن الإنسان في هذه الحالة يكون مثله مثل من رمي بسهم، هو فاعله وراميه، إلا أنه لا يستطيع إرجاعه بعد إرساله أو كأنه مثل المريض الذي كان هو سبب لمرض نفسه عندما جمع في بدنه أخلاط رديئة، فأمرض نفسه بإرادته، وكان لا يمكن بعد اجتماع الأخلاط فيه أن لا يمرض[5].

(1) جالينوس: مختصر من كتاب الأخلاق ص 191.
(2) يحيى بن عدي: تهذيب الأخلاق ص 45.
(3) مسكويه: الهوامل والشوامل ص 119، وتهذيب الأخلاق ص 31.
(4) أرسطو: الأخلاق ص 118.
(5) العامري: السعادة ص 164.

وبناء على هذه التفرقة بين اكتساب الفضائل واكتساب الرذائل، وضع العامري تعريفه الخاص لهما قائلاً: «إن الفضيلة هي حالة لازمة للنفس تتم بالأفعال الإرادية، وبها يحقق الإنسان الوسط الملائم له، أما الرذيلة فهي حالة لازمة للنفس قد تتم بإرادة، أو بغير إرادة، ويتم فيها حصول خلق زيادة أو ناقص على الوسط المضاف إلينا»(1).

ولكن إذا كانت الفضيلة يمكن معرفتها ومعرفة حدودها، وفي نطاق أفعال الإنسان الإرادية، فهل يختار الإنسان دائماً فعل الفضيلة؟

يجيب العامري عن هذا السؤال، بأن الواقع أثبت عكس هذا، فالإنسان لا يختار الفضيلة دائماً، لأنه «وإن كان مختصاً بالاختيار، فإن اختياره ليس بمتوجه أبداً نحو الصلاح والصحة، بل يفتن إلى طرفي الصحة والفساد»(2).

ويعلل السبب وراء ذلك بأنه قد يعود إلى تكوين الإنسان وتكون نفسه، فالنفس الإنسانية تتركب من ثلاث قوى، قوة شهوانية، وقوة غضبية، وقوة ناطقة، ولكل قوة من هذه القوى الثلاث فعل ولذة تقوم بها، «وكل واحدة من الأنفس إنما تحب ما يوافقها ويلائمها، والأشياء الموافقة للنفس الشهوانية لذات المطاعم، والأشياء الموافقة للنفس الغضبية الغلبة..، والنفس الناطقة العملية تحب الفاضل والأفاضل»(3).

وقد استفاد العامري هذا التقسيم من أفلاطون الذي ذهب إلى تقسيم النفس الإنسانية إلى ثلاث قوى في كثير من محاوراته، وأن لكل قوة فضيلة خاصة بها، فقسم الفضائل على أساس تقسيمه للنفس، فالفضيلة الأول التي تقابل الشهوة هي فضيلة العفة، وتليها الفضيلة الثانية التي هي فضيلة القوة الغضبية وهي فضيلة الشجاعة، ثم تأتي القوة العاقلة لتحقق فضيلتها وهي فضيلة الحكمة، ثم تأتي القوة العليا، ومهمتها الجمع بين هذه القوى الثلاث في انسجام وهي فضيلة الاعتدال التي تقدم موازنة بين مقتضيات وواجبات كل من هذه القوى(4).

---

(1) العامري: السعادة والإسعاد ص 73.

(2) العامري: شذرات ص 511.

(3) العامري: السعادة والإسعاد ص 134.

(4) انظر أفلاطون: الجمهورية، الكتاب الرابع ص 120 - 121، وقد قسم أفلاطون النفس الإنسانية إلى ثلاث قوى في محاورة طيماوس، وفي فايدروس وصفها بالعربة المجنحة المكونة من جوادين أحدهما شهوة والآخر غضب والسائق الذي هو نفسه عاقلة، انظر يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 79، د.عبد الرحمن بدوي: صيف الفكر اليوناني ص 205 - 206، 216 217 ، د.ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية ص 60.

وكما تأثر العامري بالتقسيم الأفلاطوني من الجهة الأخلاقية، ومن الفضائل التابعة لهذه النفوس، تأثر كذلك بأهمية فضيلة العدالة لتحقيق الانسجام والتجانس في حياة الإنسان، فلا يكون شرهاً أو جامداً، ولا يكون جباناً أو متهوراً ولا يكون جاهلاً أو منصرفاً تماماً للعلم، وهذه الفكرة ـ فكرة التجانس والانسجام ـ مأخوذة في أصلها من فكرة فيثاغورية قامت على أن النفس ما هي إلا عدد حسابي ينظم الحياة وحركات الجسد.

والعدل كذلك عند العامري يحقق هذا التجانس والانسجام، فإذا كانت فضائل النفس الرئيسية التي هي حكمة وشجاعة وعفة، فالعدل شامل لها كلها، فإن العدل هو أن تكون كل واحدة من القوى على ما ينبغي لها أن تكون، فالعفة إنما تتولد من اعتدال حركة النفس الشهوانية، والشجاعة تتولد من اعتدال حركة النفس الغضبية، والحكمة تتولد من اعتدال حركة النفس المتشوقة للخير[1]، ويقرب هذه الصفة من الصفات الإلهية حتى يحدث أكبر أثر لها على الإنسان قائلاً: إن الله عدل ولا يحب إلا العدل[2].

ويشير العامري إلى أهمية فكرة العدل بين قوى النفس، لإحداث حالة الانسجام والتناسب بين هذه القوى النفسية لتحقيق الفضيلة الخلقية للإنسان، فيفرق بين العدل بمفهومه العامي، والعدل بمفهومه الأخلاقي: «إن العدل العامي هو في اعتدال قوى النفس، كما أن صحة الأبدان هي في اعتدال الأخلاط، وإن أجناس الفضائل ثلاثة: الحكمة، والنجدة، والعفة، والعدل شامل كلها.. فإن العدل هو أن تكون كل واحدة من هذه القوى على ما ينبغي لها أن تكون.. والعدالة ائتلاف هذه القوى واستقامتها[3].

وقد عرفت هذه الفكرة في عصر العامري، ورددها الكثيرون، فها هو أحد مفكري هذا العصر وهو أبو سليمان السجستاني يعرض في كتابه «صوان الحكمة» تلخيصاً لآراء فلاسفة اليونان فيذكر عن أفلاطون قوله: بأن نيل اعتدال كل واحدة من أجزاء النفس يعني أن هذه الأنفس الثلاثة ليست في طبيعة كل إنسان بممكن،

---

(1) العامري: السعادة والإسعاد ص 164.

(2) العامري: شذرات ص 505.

(3) العامري: السعادة والإسعاد ص 174.

لأنه إن كانت النفس الناطقة بليدة قليلة الفهم والحفظ، غير مشتاقة إلى الأفعال الجميلة، وكانت النفسان البهيمتان قويتين، عسيرتي الانقياد، لم يمكن أن تعتدل[1].

وإذا كان العامري قد أخذ بالتقسيم الأفلاطوني للنفس في مجال الفضائل فرأى أن الفضائل الكاملة هي: العفة، والنجدة، والعدالة والحكمة[2]، إلا أننا نلاحظ أن مسمى فضيلة القوة الغضبية اختلف عند العامري عن مسماه عند أفلاطون، فالعامري أسماها: نجدة، وأفلاطون أسماها شجاعة، فمن أين استفاد العامري هذه اللفظة؟

إذا رجعنا إلى السابقين على العامري، نجد أن الكندي استعمل نفس اللفظ فيقول: إن «أقسام النفس ثلاثة، أحدها الحكمة والآخر النجدة، والآخر العفة»[3]، وهذا مما يدل على أن الأثر الأفلاطوني وصله إما بطريق مباشر، أو غير مباشر من خلال كتابات الكندي الذي أثر عليه ليس بأفكاره فقط، بل أيضاً بالألفاظ المعبرة عن فكره، مما يؤكد انتماءه إلى مدرسة الكندي الفلسفية، وهو ما أشرنا إليه في العديد من المواقف.

فيتأثر العامري بأفلاطون في قسمته لفضائل النفس الإنسانية إلى ثلاث فضائل، وفي إضافته أيضاً لفضيلة رابعة هي فضيلة العدل، أو الاعتدال والانسجام، ويركز العامري على أهمية هذه الفضيلة لكي يحقق الإنسان الصلاح، ويذكر من التراث، سواء الفلسفي أو الإسلامي، ما يؤكد أهمية العدل والاعتدال للإنسان، فيأخذ من أفلاطون قوله: إن «اعتدال قوى الأنفس.. فإنما هو في اعتدال حركات الأنفس الثلاثة»[4]، وفي موضع آخر يشير إلى نفس المعنى بأن تحقيق الاعتدال هو «غاية النفس الزكية، وتزكية النفس معلقة بالعفة والنجدة والحكمة والعدالة»[5]، كما يسمى أفلاطون الفيلسوف بأنه الإنسان المعتدل[6].

---

(1) السجستاني: صوان الحكمة ج 1 لوحة 14.
(2) العامري: شذرات ص 508.
(3) الكندي: رسالة الحدود ص 201 وأيضاً: Ivry: Akindi's Metaphysics P.131.
(4) العامري: السعادة ص 224.
(5) العامري: شذرات ص 505.
(6) أفلاطون: فيدون ص 227.

وأن العادل هو السعيد المغبوط في الدنيا، وهو الفائز برضوان الله في الآخرة، فإنه قد اقتنى لنفسه الخيرات الشريفة باقتنائه الفضائل، وأزال عن نفسه الشرور الضارة بانسلاخه من الرذائل[1]، كما يضيف أقوالاً عن الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ تبين فضل العادل ومنزلته عند الله، كما يستمد آراءً وأقوالاً مأثورة عن بعض الشخصيات الإسلامية المشهورة[2]، وهذا مما يدل على محاولته للتوفيق في كل فكرة بين الاتجاه الفلسفي والاتجاه الديني.

كما نجد غلبة النزعة الأفلاطونية في هذا المجال على مفكر آخر من تلك الفترة، هو ابن سينا، إذ يظهر عنده الأخذ بنظرية القوى الثلاث للنفس، فيعرف الإنسان الفاضل بأنه هو الذي تتغلب قوته النظرية على قوتيه الغضبية والشهوية، وتتحكم فيما يشتهي ولا يشتهي، فالفضائل «أصولها العفة والشجاعة والحكمة.. والعدالة المنسوبة إلى كل فضيلة منها قوة من قواه وتجنب الرذائل التي بإزائها»[3]. ويعطي العامري للقوة العاقلة دوراً أساسياً في تحقيق الأخلاق للإنسان، وبالتالي تحقيق الكمال الإنساني له، فعن طريق هذه القوة يمكنها الإمعان بالعزم الصحيح نحو الغاية، ونجاحها في استخلاص الجوهر (الإنساني) من شوائب الكدورة وفضيلتها أن توافق العقل والحكمة وتخالف الشهوة[4]. فلكي يحقق الإنسان فضيلته الخلقية يجب عليه أن يعتمد على قوته التميزية العاقلة، وكلما كانت هذه القوة أوفى قسطاً من التمييز، وأنقى من الدرن والشوب، كانت أسلس قياداً للعقل[5].

ويخصص العامري للنفس النطقية ثلاثة أنواع من الأفعال، صنف تؤديه بمشاركة البدن، وآخر تؤديه بقوة الفكر، وثالث تؤديه بقوة الرأي، وهذا النوع الأخير من الأفعال هو الذي يختص بالجانب الأخلاقي، لأن الإنسان به يؤثر أفضل ما في طرفي الإمكان أي يختار الفضيلة، وتعد هذه القوة أشرف قوى النفس العملية، ويذكرها بقوله: «إن أشرف قواها هي قوة الإيثار لأفضل ما في طرفي الإمكان،

---

(1) العامري: السعادة ص 241.

(2) المرجع السابق ص 242 - 246.

(3) ابن سينا: رسالة علم الأخلاق ـ ص 115 ضمن رسائل في الحكمة والطبيعيات، وهذه الفكرة ظهرت عند مفكر آخر في تلك الفترة وهو مسكويه: انظر تهذيب الأخلاق ص 16 - 18.

(4) العامري: شذرات ص 505.

(5) المرجع السابق ص 508.

وبهذه القوة تصير مدبرة للنفس الناقصة، ومفضية عليها بالعلم والحكمة، ومستخرجة لها بالتدريج إلى شرف الفضيلة»[1].

فإذا كانت الفضيلة الخلقية ترتبط بالإنسان كجسد وكقوى نفسية، إلا أن في إمكان الإنسان أن يحقق عن طريق تنظيم قوى بدنه وسيطرة قوته العاقلة عليه وتحكمها فيه وتسييرها له أن تحقق الفضيلة، فالقوى البدنية وإن كانت معترضة على القوة العاقلة فإنها لن يعمى بصرها عن التمييز بين الجميل والقبيح أعني كالعدالة والجور، وكالعفة والشره وكالشجاعة والخور، وكالفطنة والغباوة[2]، فالإنسان الفاضل هو من تسيطر قواه العاقلة على سائر قواه الأخرى.

خامساً: كيفية اكتساب الأخلاق

بعد أن حدد العامري أن الأخلاق تكتسب عن طريق الأفعال الإرادية، التي بها يختار الإنسان إما فعل الفضائل أو الرذائل، يأخذ في بيان كيفية تحويل هذه الأفعال، وهذه الأخلاق إلى سمات للإنسان، فيكون بها إما فاضلاً أو غير فاضل، ورأى أن هذا يتم للإنسان بخطوتين:

- الأولى: التعلم في البداية باعتبار أن هذه الأخلاق ـ فضائل ورذائل ـ هيئات وحالات تلحق النفس بعد أن لم تكن.
- والثانية: أن يأخذ الإنسان في تكرار هذه الأفعال بعد تعلمها حتى تصير عادة، أو ما يسميها ملكة وبهذا يتحقق له الفعل الأخلاقي.

فالأخلاق عند العامري تتم بداية بالتعلم، ثم بالتكرار تصير عادة أو ملكة أو هيئة أخلاقية، ومن هنا كان الإنسان الفاضل هو الذي اتجه همه «إلى العناية بتطهير نفسه، واستصفاء أخلاقه، واستفزاز معالمه، واستكمال آدابه ويرى إكرام نفسه متعلقاً بتخليتها عن العجب والترف، وتبعيدها عن الجهالة والجور، ورياضتها على الانقياد للحق، وتشريفها بالهداية للخلق، علماً منه أن الإنسان الكامل هو الذي استحكمت دربته على هذه السيرة، واستولى مرانه على هذه السجية»[3]، أي أنه صار بالعادة والمران والتكرار يمتلك هذه الأخلاق.

---

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 100.

(2) العامري: المرجع السابق ص 98.

(3) العامري: المرجع السابق ص 106.

وفكرة العادة وأهميتها في تحقيق الأخلاق، قد سبق أن قال بها أرسطو، عندما صرح بأن الأخلاق إنما تكون بالعادات الحسنة والرديئة، لأن العادات تحمل على التخلق.. لأن من الصفات الغريزية ما تنحو به العادة إما نحو السوء وإما نحو الخير[1]، ولذا يعرف العامري العادة بأنها «أفعال متكررة على جهة واحدة، والأفعال منها الجيدة ومنها الرديئة، والجيدة منها تولد الجيدة، والرديئة منها تولد الرديئة»[2].

وقد أخذ بفكرة العادة، كثير من مفكري الإسلام، وقالوا بأن لها أهمية في تكوين الأخلاق، منهم على سبيل المثال الفارابي الذي عرف الخلق بأنه عادة مكتسبة بالتكرار[3]، وفي إمكان الإنسان أن يكتسب خلقاً ما بعد تكراره له، فهو يرشد الإنسان إلى طريقة اكتساب الخلق بقوله: «فما هو إلا أن يتكرر عليه ذلك (الخلق) عدة مرات، إلا وقد صارت له تلك الملكة إرادية»[4].

فالإنسان عند العامري لكي يكتسب أخلاقه لا بد له من أن يتعلمها أولاً، ثم يكررها بعد ذلك. ولكن الإنسان في الصغر يحتاج إلى من يعلمه، سواء من الأسرة أو من خارجها، ومن هنا نادى العامري بأهمية دور المربي في تحقيق الأخلاق للإنسان، أما الخطوة الثانية وهي التكرار، فهي تحتاج أيضاً إلى المربي لتعويد الإنسان هذا الفعل، ما يحتاج إلى إرادة الإنسان ذاته إذا كان في سن أكبر ويستطيع أن يختار ويكرر فيقول: إن الأحداث ـ أي الصغار ـ يؤاخذون بتحسين الأخلاق.. ثم إن الأحداث يؤاخذون بطريق التقليد[5].

ومن هنا وجد العامري أن الإنسان يحتاج إلى عاملين هامين في تحقيق الفضيلة: العامل الأول وجود المعلم أو المربي الذي يكسب الإنسان الفضائل ويكررها له، ويلزمه بها، والعامل الثاني هو رغبة الإنسان في تعود هذا الفعل وتكراره باختياره أو يختار ما هو فاضل له بعد أن يتجاوز مرحلة التعلم.

ويذهب العامري إلى ضرورة احتياج الإنسان منذ صغره إلى من يعلمه

(1) أرسطو: السياسات ص 1332/394 ب.
(2) العامري: السعادة ص 366.
(3) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة ص 191.
(4) الفارابي: تحصيل السعادة ص 77.
(5) العامري: شذرات ص 508.

الفضائل، حيث إنه قد سبق وذكر أن الإنسان يولد على الفطرة الحيادية، ويكتسب من البيئة المحيطة به أخلاقه، وهذه البيئة التي تعلمه قد تكون هي الأسرة، وقد تكون المربي، والإنسان في صغره يحتاج إليها لتوجيهه إلى التأدب والتعلم السليم، كما يحتاج الإنسان عند الكبر إلى طاعة الرؤساء للالتزام بالسلوك السليم.

ويبحث العامري هذا الجانب على أكثر من مستوى، فيبحثه في الجانب التربوي داخل الأسرة، وفي الجانب السياسي داخل الدولة. ففي الأسرة يبحث العلاقة بين التربية والأخلاق والتربية الخلقية، وما هو الأدب والحكمة، وأنواع التربية المختلفة، والعادات، وبيان كيفية التعود عليها، مع إعطاء أمثلة لهذه العادات، مثل الصبر والحلم وحسن طاعة الرؤساء والسنن، ويعرض لأهم العلوم التي يجب أن يتعلمها الإنسان، وكيفية التعلم، والسن التي يجب التعلم فيها، وما يجب أن يفرض على الأولاد للوالدين من آداب التعامل.

وفي المجال الخارج عن الأسرة، يتكلم عن دور المجتمع والسياسة في تحقيق الأخلاق للإنسان، فيعرض لدور السائس في تحقيق الخيرات الإنسية، وأهمية تحقيق فضيلة العدل في تعامله مع مواطنيه، كما يشير إلى سياسة النساء وحقوقهن(1).

وهذا التناول سيؤدي بنا إلى التشتت والخروج عن الهدف الرئيسي الذي قصدناه منذ البداية وهو البحث في الإنسان فقط، وتناولنا له هنا من جانب الأخلاق، أما البحث في كل هذه النقاط السابقة سيؤدي إلى الخوض في جوانب أخرى تتعلق بمسألة تدبير المنزل، وعلم السياسة، وهما الشقان الأخريان من الجانب العملي من الفلسفة، الذي ينقسم إلى ثلاثة علوم هي: علم الأخلاق، وعلم تدبير المنزل، وعلم السياسة، وما يهمنا هنا هو علم الأخلاق، ونحن نرى أن لكل من المجال التربوي، والمجال السياسي أهمية كبيرة عند العامري، ولا يمكن الإفاضة في بحثهما في هذا الجانب الضيق من أخلاق الإنسان حيث إن كل منهما يحتاج إلى بحث مستقل، وتناولنا هنا سيؤدي إلى التشعب، ففي الإمكان بحث الإنسان كفرد، أو الإنسان باعتباره رئيساً، أو الإنسان باعتباره مرؤوساً، أو الإنسان باعتباره معلماً ومتعلماً، والداً أم ابناً، ولكن ما سنركز عليه هنا هو بحث الإنسان

---

(1) خصص العامري القسم الثالث من كتاب السعادة والإسعاد لبحث هذه الأمور.

من وجهة النظر الأخلاقية فقط وطرق اكتساب هذه الأخلاق.

وقد حدد العامري شرطين هامين لكيفية اكتساب الإنسان لأخلاقه:

1 ـ الشرط الأول: وجود المربي

وهو شرط وسبب خارج عن الإنسان، ويتمثل في وجود المربي الصالح، الذي يساعد الإنسان للحصول على سعادته الإنسية، أي الأخلاقية، التي تتم له بنفسه وبدنه، ولذا لا يقصر العامري دور المربي على تربية الإنسان من جهة واحدة بدنه أو نفسه، بل يرى أن المربي يجب أن يتولى العناية بالإنسان ككل، جسد ونفس، فالمربي له وظيفتان لكي يكمل تربية الإنسان، وظيفة تخص تربية بدن الإنسان وإصلاحه، ووظيفة تتولى تربية نفسه وإصلاح أخلاقه، أي لا بد من وجود مربي للجسد وآخر للنفس والعقل.

فأما عن ضرورة وجود المربي المعتني بالإنسان من جهة جسده يقول العامري: إن «الإنسان في حال الصبا لا يقدر على صلاح نفسه، وحسن حاله، ولا يعرف ذلك فلا بد من أن يكون القائم برعاية أحواله وبتربيته على الاستقامة غيره، وذلك الغير إن لم يكن فاضلاً في نفسه أفسد ما جودته الطبيعة»[1]، أي أفسد الطبيعة الجسمانية التي يكون الإنسان قد ولد بها.

أما المربي الثاني، فهو مخصص لتحصيل التربية النفسية والعقلية، فللإنسان «هيئات نفسانية لن تصلح إلا عن طريق المربي الأديب الرقيق الماهر»[2]، فالإنسان وحده بدون مربي أو راعي له منذ الصغر لن يستطيع أن يملك الأخلاق، لأن الأخلاق مكتسبة، ويحتاج الإنسان إلى من يعلمه إياها، ويشبه أن يكون الإنسان محتاجاً إلى غيره فإنه مفطور إلى الحاجة، وليس يستوي له صلاح حاله وعيشه إلا بمعونة[3]، فقوام أمر السعادة ـ الإنسية أو العقلية ـ إنما هو بالمربي والسائس[4].

ويفيض العامري في الحديث عن المربي، مكانته وشروطه وأخلاقه، لأنه لا

---

(1) العامري: السعادة ص 340.
(2) العامري: السعادة ص 13.
(3) المرجع السابق ص 23.
(4) المرجع السابق ص 15.

يوقف دور المربي فقط على حد تعليم الصغار، بل يرى أن لكل طائفة مربياً، وهذا المربي هو حاضن يسوق الإنسان أو طائفته إلى «كماله الأخص، ولولا ذلك لما افتقر كل واحد من البشر في عنفوان نشوئه، وابتداء جبلته إلى متعطف بالعناية الصادقة عليه، ليسلخه بالتدريج عن حالته الطبيعية إلى كماله النطقي»(1).

وإلى نفس المعنى ذهب الفارابي عندما رأى أن لكل طائفة مربياً خاصاً بها، فإ الملك هو مؤدب الأمم ومعلمها، كما أن رب المنزل هو مؤدب أهل المنزل ومعلمهم، والقيم بالصبيان والأحداث هو مؤدب الصبيان والأحداث ومعلمهم(2).

ولأهمية هذا الدور الذي يلعبه المربي في حياة الإنسان وحياة الأمة يضع العامري شروطاً يجب توافرها فيمن يقوم بمهمة المعلم، فليس كل البشر يصلحون للقيام بمهمة التعليم والتأديب، فالبشر متفاوتون في ذلك، لذا فهو يصف المربي بأنه «أرفع الناس نية، لأنه أقدرهم على استصلاح البرية، ولكن من عجز عن تقويم نفسه الخاصة فهو عن تقويم غيره أعجز»(3)، فلا بد للمربي الذي يعلم الفضيلة، أن يكون هو نفسه حائزها لأن فاقد الشيء لا يعطيه، فلا يمكن أن «يستصلح أحد غيره إلا بعد أن يصلح نفسه أولاً، وكما أن الأعمى لا يمكنه أن يهتدي، والفقير لا يمكنه أن يستغني، كذا أيضاً لا يستصلح أحد غيره إلا بعد إصلاح نفسه»(4)، وفي موضع آخر يشير العامري إلى نفس المعنى بقوله: «من أراد دفع العيوب عن غيره، فليبدأ أولاً بتطهير نفسه، فإن الأعمى لا يمكنه أن يهدي، والفقير لا يمكنه أن يغني»(5).

ويضع العامري عدة شروط وصفات يجب أن يتحلى بها المربي، أولها أن يكون حائزاً للفضيلة وعلى رأسها القناعة والزهد والتواضع، وألا يجزع لعيب العائبين، فإن الناس لا يسلم من ألسنتهم أحد، وإلا يشتغل هو بتتبع عثرات الآخرين، وإحصاء عيوبهم مع إهمال مزاياهم وفضائلهم، فذلك خلق خسيس وأحسن الأدب

(1) العامري: شذرات ص 511.
(2) الفارابي: تحصيل السعادة ص 80.
(3) العامري: شذرات ص 514.
(4) العامري: الاعلام ص 152.
(5) العامري: شذرات ص 502، نقلاً عن مختصر صوان الحكمة، وهي مأخوذة من كتاب النسك العقلي للعامري.

للأفاضل ألا يفاخروا بشيء عما فضلوا به على الدهماء»[1].

أما عن عمل هذا المربي، فهو التعليم والتأديب، ويعرف العامري التأديب بقوله: هو «أخذ السائس (المربي) المساس (المتربي) بفعل ما، يؤديه إلى حسن الحال حتى يعتاده»[2]، أي يقوم المربي بتعليم تلاميذه الأفعال الحسنة حتى يعتادوها، وهذا الأدب هو الحكمة الإنسية، والحكمة الإنسية هي السعادة الخلقية، وهذه «الحكمة الإنسية هي معرفة السيرة المؤدية إلى السعادة معرفة عبادة ومشاهدة»[3]، فهي علم يحتاج إلى عمل، وهو ما يفرق علم الأخلاق كسعادة إنسانية عن الحكمة كسعادة عقلية، فالإنسان في الأخلاق لا يكفيه العلم فقط، بل لا بد أن يقوم بإجراء أفعاله حسب هذا العلم.

والمهمة التي يقوم بها المربي هي التربية على الأدب والتأديب، ويفرق العامري بين هذين المعنيين فأحدهما هو فعل التربية، والآخر هو إعطائهم القدوة التي يحاكونها، فالأول يتم بأن «يحملوا على الفعل وعلى القول حتى يقولوا ويفعلوا»، والثاني «أن يقال ليسمعوا أو يفعل ليبصروا حتى يتأدبوا» أي أن يصير المعلم قدوة لتلاميذه فيحاكوه في فعله وقوله الفاضل.

أما التربية على الأدب فتكون بوجهين:

- أحدها ما ينبغي أن يؤخذ به الصبي ويستخدم مع الصغار.
- والثاني يستخدم مع غير الصغار، وتأخذ به المربيات في تخويفهم وفي أن يجنبوهم سماع الأشياء القبيحة ورؤية الأشياء القبيحة. ويتحقق هذا الأدب والتربية بوسيلتين[4]:

الأولى: الوسيلة الخداعية، وذلك بأن يصور المربي للصغار الجد في صورة الهزل ويتم ذلك بأن يصاغ لهم الألغاز والقصص والأشعار، التي تمدح الفضيلة والعفة، وتنهى عن المجون واللذة.

الثانية: الوسيلة الجدية، بأن يتعودوا على الأشياء الحسنة، وأن يبعدوا عن

(1) العامري: الاعلام ص 109.
(2) العامري: السعادة ص 350.
(3) المرجع السابق ص 352.
(4) العامري: السعادة ص 359 - 360.

الأشياء السمجة، وأن تصان أبصارهم وأسماعهم عن القبيح والذميم، وأن يبذر في أنفسهم الحسن والجميل، فالحسن من كل شيء يولد الحسن، وينبغي أن يجري على أسماعهم وأبصارهم الأقاويل الحسنة، والأفعال الفاضلة، والصور الأنيقة، والأشكال الحسنة، وتمدح لهم الفضائل مثل الصدق والوفاء، وحسن الطاعة للكبار، والعفة والشجاعة، والعدل والحكمة، وأن تذم الرذائل بحضرتهم، وتقبح في نفوسهم، خاصة الكره والشره، والخيانة والجبن والجهل.

ويجب تعويدهم الطاعة للسنن والسياسة، وأن يتعلموا الحياء ويمنعوا من أقران السوء، فإن معرفة الإنسان لأصدقاء السوء تجذبه نحوهم، ولذا يؤكد العامري في أكثر من موضع على أهمية اختيار الأصدقاء، وأثر هذا الاختيار في تحقيق التربية الفاضلة فيقول: «والرفقاء لا يجب أن يكونوا سبعيين أو بهيميين»[1]، وأن «أحق الناس بالمعاشرة من وافقك على الأخلاق الحميدة»[2]، وفي موضع آخر يقول: «دوام الصحبة للفضلاء من السادة يروض الطبع الحميد من العادة»[3].

فعلى المعلم أو المربي دور في إكساب الصغار الأخلاق والفضائل، وعليه إلزامهم بها، لأن التزام الفضائل يكبد الإنسان التعب، والإنسان يميل إلى الراحة، ولكن في الراحة إفساد للنفس وإهلاكها، فالفضيلة لا تأتي إلا بمشقة، ويعبر العامري عن هذا بقوله: «كما أن الأنثى لا تأتي بالمولود إلا بألم يتقدمه، كذا النفس لا تنتج الفضيلة إلا بمشقة تتقدمها»[4]، فلذا وجب على المربي أن يأخذ الصغار بالعمل المستمر، فإن الراحة والعطلة فساد على من لا تمييز له[5]، فإذا تربى الصغير على هذا الخلق صار ملكة عنده، وصار صالحاً أن يربي من جاء بعده، فكل إنسان فاضل يصلح أن يكون مربياً لمن هو دونه، ومتربياً لمن هو أعلى منه. وفي هذا يقول العامري: «إن من الواجب على كل إنسان أن يلتزم التعليم لمن هو دونه، والتعلم ممن هو فوقه، حتى تنتهي بهم إلى الأوجد الأخص»[6]، أي إلى

(1) العامري: شذرات ص 479.

(2) المرجع السابق ص 495.

(3) المرجع السابق ص 476.

(4) المرجع السابق ص 483.

(5) العامري: السعادة ص 367.

(6) العامري: الاعلام ص 104.

معرفة الله والتشبه به، ويكون هذا غاية غرض الإنسان من وجوده وحياته وهو التقرب من الله.

فالتعليم والتربية ليست وقفاً على الصغار فقط، بل هي مطلوبة لكل الأعمار، وفي هذا يقول العامري: «إن الأحداث يؤاخذون بتحسين الأخلاق، والشيوخ يطالبون بتكميل الفضائل.. ثم إن الأحداث يؤاخذون بطريق التقليد، والشيوخ يطالبون بطريق التحقيق»[1]، أي أن الصغار يكفي تعليمهم الفضائل وتقديم القدوة الحسنة لهم لكي يحاكوها، أما الكبار فيحتاجون إلى معرفة قيمة الفضيلة لكي يتبعوها.

الشرط الثاني: رغبة الإنسان

وهذا الشرط يوجد في داخل الإنسان، ويتمثل في فعله وإرادته لاختيار الفاضل، فلا يكفي الإنسان لكي يكون فاضلاً أن يتوفر له المعلم الفاضل أو المربي الصالح، بل لا بد أن يطيع الإنسان هذا المعلم ويصبر على التعليم، لأن من يتعلم شيء لا يقبله لا يصير عادة له، ويشير العامري إلى هذا النوع المعاند من البشر بقوله: «المنقاد للرذائل لا ينقاد للوصية والوعظ، وأنه لا سبيل إلى تأديبه بغير القهر والقمع»[2] ولذا كان من الشروط الهامة لإيجاد الإنسان الفاضل هو أن يتبع الصالح من العادات والطاعات[3] وكان قوام الأخلاق يتم بحسن طاعة المتأدب، والمتربي، وملاك الأمر الدوام والصبر من السائس والمسوس[4].

ويحدد العامري كيفية إصلاح الإنسان لذاته عن طريق ما أسماه بإصلاح القوة النفسانية، وهذا يتم بعناية الإنسان بثلاثة: أحدها، العناية بقمع القوة الشهوانية، والثانية العناية برياضة القوة الغضبية، والثالثة العناية بجعل القوة العاقلة رئيساً على القوتين[5]، وبهذا يستطيع الإنسان أن يكتسب الأخلاق الفاضلة، «وقد يمكننا أن نخالف بتمييزنا الشهوات التي تقودنا إليها طبيعتنا»[6] وتميزنا مقصود به عقلنا.

---

(1) العامري: شذرات ص 508.
(2) العامري: السعادة ص 185.
(3) العامري: شذرات ص 511.
(4) العامري: السعادة ص 15.
(5) العامري: الاعلام ص 77.
(6) العامري: الأمد ص 98.

أما إذا تنازعت الإنسان إحدى قواه الحيوانية ـ غضبية أو شهوية ـ فعليه أن يصلحهما، ويحدد وسيلة إصلاحهما بقوله: «متى أفرطت القوة الشهوية في جذب الشيء.. يكون ردعها بتخييل فوت الشيء الذي هو أشهى إليها منه، أو بتخييل لحاق مؤذ يكدر ذاتها، ومتى أفرطت القوة الغضبية في دفع الشيء.. يكون ردعها إما بتخيل مؤذ آخر أشد إيلاماً منه، وإما بفوت مشتهى يسهل بلواها»[1].

فإذا تحقق للإنسان بقواه العقلية السيطرة علي قوته الحيوانية، وحقق الاعتدال المطلوب بينها، صار صالحاً لامتلاك الفضيلة والخير لأن المؤيد بعقله يبادر إلى إصلاح ما يخاف التأنيب عليه[2]، أما «من طلب خيراً ليس له بأهل، كان كمن يطلب إصعاد الماء إلى صعود، ومن جعل نفسه أهلاً للخير أتاه الخير يطلبه كما يلتمس الماء الحدور»[3] فوجب على الإنسان أن يصلح من أمر ذاته وأخلاقه حتى يصير صالحاً لامتلاك الفضائل وصالحاً لرئاسة الآخرين، أما من عجز عن تدبير نفسه كفرد، فهو لا شك عاجز عن تدبير بيته إذا كان رب أسرة، وعاجز عن تدبير دولته إذا كان رئيساً.

وتمام صلاح الإنسان خطوة أولى وضرورية لإصلاح المجتمع، لأن المجتمع يتكون من أفراد، فإذا صلح الفرد صلحت الأسرة، وصلح المجتمع، وصار بهذا مجتمعاً صالحاً، ويصف العامري هذا بأن من كل من قصر عن «القنيات النفسية ـ أي الأخلاق ـ فهو لا محالة قاصر عن القنيات الكدخدائية[4] ـ أي تدبير المنزل ـ فهو لا محالة قاصر عن القنيات الرياسية[5] فالإصلاح الأخلاقي خطوة أولى لإصلاح المجتمع ككل، ولا يصلح مجتمع إذا كان مكوناً من أفراد غير صالحين أو غير فضلاء.

وهكذا تتحول الحكمة عنده من كونها علم نظري يحقق السعادة لطائفة قليلة من البشر، هم الحكماء والسعداء على الإطلاق، إلى علم عملي يحقق

(1) العامري: شذرات ص 506.
(2) العامري: شذرات ص 483.
(3) المرجع السابق ص 500.
(4) الكدخدائية ـ كلمة فارسية معناها رب المنزل (كد= بيت، خدا= رب).
(5) العامري: الاعلام ص 76 - 77.

الفضيلة الخلقية لجميع أفراد المجتمع، وهي السعادة المتاحة للجميع، وبهذا يحقق العامري الفائدة التي يرجوها من الحكمة من كونها علم وعمل أو من كونها «علم الحق والعمل بالحق»[1] فغاية المعرفة الحكمية أو الفضيلة تحقيق ثلاثة أهداف[2]:

- استصلاح ما يتعلق صلاحه بضرب من المعرفة البشرية.
- واستبقاء ما يفتقر في بقائه إلى ضرب من القوة البشرية.
- واستعمال ما تحقق عائده ومنافعه بضرب من التدابير البشرية.

وهذه الفوائد التي تحقق الفضيلة تؤدي إلى منفعة الفرد، ومنفعة المجتمع، فتحقق للفرد كماله الأخلاقي، وتحقق لمجتمعه نوعاً من العلاقات الاجتماعية السليمة التي يحددها العامري بأربع علاقات[3]: أولاً علاقة (أو ما يسميها بمزاوجة) الرجل مع امرأته، وثانياً مزاوجة الوالد مع أولاده، وثالثاً مزاوجة المالك من أملاكه، ورابعاً مزاوجة الملك مع رعيته.

وبإصلاح العامري لحال الإنسان كفرد في حد ذاته، أو في إصلاح الفرد كفرد في المجتمع، وفي شتى أنواع العلاقات الاجتماعية، يحقق الإنسان سعادته الممكنة والمتاحة له، وبذلك يتحقق المجتمع السعيد الصالح الذي يهدف إلى تحقيقه كل مفكر، والذي ينادي به الدين الإسلامي، فكأنه بهذا أيضاً يحقق ما يدعو إليه الفلسفة والدين، وبعد أن ينتهي من الحديث عن السعادة في الحياة الدنيا ننتقل إلى السعادة الممكنة للإنسان في الآخرة بعد الموت.

---

(1) ذكرها عنه التوحيدي، في المقابسات، المقابسة 41 ص 172.
(2) العامري: الإعلام بمناقب الإسلام ص 79.
(3) المرجع السابق ص 81.

الفصل السابع

مصير الإنسان عند العامري

تمهيد

نعرض في هذا الفصل مصير الإنسان عند العامري سواء في الدنيا أو الآخرة، مع مقارنة آرائه مع من سبقه أو عاصره لنتبين مدى التأثير أو التأثر بينهما، ولمعرفة تصوره لحالة الإنسان ونهايته سواء كانت نهايته في الدنيا أو الآخرة.

وقد حرص العامري عند تناوله لموضوعاته المختلفة أن يكرس لكل منها رسالة أو كتاب لعرض تصوره الخاص، وهو ما سبق أن لاحظناه عندما كرس رسالتين هما: «إنقاذ البشر من الجبر والقدر» و«التقرير لأوجه التقدير» لبحث موضوع الفعل الإنساني، أو كما كرس الجزء الأول من كتابه «السعادة والإسعاد» لعرض موضوع السعادة، وكرس الجزء الثاني من نفس الكتاب لعرض موضوع الأخلاق، وهكذا.. لذا سنجده يكرس مؤلفاً كاملاً أيضاً لبحث مصير الإنسان.

أما المؤلف الذي خصصه العامري لبحث مصير الإنسان فهو كتابه «الأمد على الأبد» وهو يحدد هدفه في مقدمة الكتاب عندما يبين صعوبة البحث في هذا الموضوع وأنه من الموضوعات التي لم يكرس لها الفلاسفة مؤلفات خاصة، ولهذين السببين يضع مؤلفه لبحث مصير الإنسان، ليرد به على ما أثير حوله من شبهات فيقول: «إن معرفة الإنسان بحاله بعد موته، وعقب مفارقة روحه لجسده إلى أن يحشر في القيامة ويبعث في النشأة الآخرة، يعد مما لا يعذر العاقل في جهله، ويستحب أن يوقف على كنهه؛ وليس يوجد لطبقات المصنفين كتاباً يتضمن تحقيق هذا الفن، وقد كثرت فيه شبهات الملحدين، واعتراضات الطبيعيين وشكوك

المتكلمين، ومطاعن أعداء الدين؛ استخرت الله تعالى في تصنيف مجرد لنعته مؤيدٍ بالأدلة الواضحة الصادقة عليه وسميته كتاب «الأمد على الأبد»[1].

أولاً: الموت نهاية الإنسان في الدنيا

سنرى في هذا الجزء مدى حرص العامري على تفسير ظاهرة الموت على اعتبار أنها ظاهرة طبيعية للإنسان، وأنها مصير كل كائنات العالم الأرضي، ويعرض لأسباب خوف الإنسان من الموت ويرد عليها، ويقدم تعريفه له، ورده على التعريفات المختلفة التي قدمت له، وهو في عرضه لهذه الجوانب يجمع التفسير العلمي والفلسفي والمفهوم الديني في إطار التوفيق بين الفلسفة والدين، فكيف يعرض العامري هذه المسألة؟ نجده بداية يثبت حقيقة الموت بالنسبة للإنسان بأنه ليس نقصاً وإنما هو كمال.

1 ـ الموت كمال للإنسان

يعتبر العامري الموت كمالاً للإنسان، أولاً من جهة كونه موجوداً طبيعياً، وثانياً من حيث إكماله للمعرفة، فمن حيث كونه موجوداً طبيعياً فالموت هو حالة طبيعية لكل كائن فاسد، والإنسان باعتباره أحد هذه الموجودات، فهو كائن مائت، وهذا يتضح من تعريفه للإنسان الذي حددناه في بداية هذه الدراسة بأن الإنسان «حيوان ناطق ميت»[2] وهذا التعريف أخذه العامري عن أفلاطون الذي سبق وأن قال: «إن حد الإنسان وصفته هو الحي الناطق الميت، فإن لم يكن بميت فليس بإنسان»[3] وهذا التعريف نجده يتكرر عند فلاسفة الإسلام، وهو ما نراه عند فيلسوف تالي على العامري وهو ابن سينا فيقول: «بأن الموت هو تمام حد الإنسان، لأنه حي ناطق مائت، فالموت تمامه وكماله، وبه يصير إلى أفقه الأعلى»[4].

---

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 57.

(2) العامري: السعادة ص 189.

(3) أفلاطون: رسالة إلى الحكيم فرفوريوس، مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ص 290، أخلاق تيمور لوحة 121.

(4) ابن سينا: رسالة في الشفاء من خوف الموت ص 39.

ويحدد العامري للإنسان ثلاثة تطورات يمر بها منذ خلقه حتى موته يسميها بالنزعات الثلاث، وهي: «احداها نزعة الجنين إلى الأشباح البدنية، والثانية: نزعة الجنين عن الرحم.. والثالثة: نزعة الروح عن البدن الكثيف»[1]، فالإنسان منذ وجوده إلى اكتماله يمر بهذه المراحل الثلاث أو الولادات الثلاث التي هي مرحلة كونه نطفة في الرحم، ثم مرحلة خروجه كجنين من الرحم إلىٰ كونه مولوداً، ثم مرحلة خروجه من الحياة إلى الموت، فكأن الموت بهذا التصور طبيعي للإنسان ومرحلة من مراحل اكتماله أو هو ميلاد آخر له، وهو ميلاد ليس بعده موت.

وقد أشار إخوان الصفا إلى مثل هذا التصور عندما اعتبروا أن الموت هو ميلاد جديد للإنسان على اعتبار أن للإنسان ميلادين أحدهما ميلاد جسده، والآخر ميلاد نفسه، الأول هو الحياة، والثاني هو الموت، قائلين: حال النفس مع الجسد كحال الجنين في الرحم، وأن حالها بعد الموت كحال الطفل بعد الولادة، لأن موت الجسد ولادة للنفس، وكذلك ولادة الطفل ليست شيئاً سوى خروجه من الرحم، وكذلك ولادة النفس ليست هي شيئاً سوى مفارقة النفس إياه[2].

هذا من جهة كون الموت كمالاً للإنسان من الناحية الطبيعية، وهو أيضاً كمال للإنسان من حيث المعرفة، وذلك أن العامري يعتبر أن معرفة الإنسان في الدنيا لا تعد معرفة كاملة أو تامة، لأن الإنسان في الدنيا يكون مرتبطاً بجسده، وتكون المعرفة حينئذ غير خالية عن أثر من آثار الحواس، وبذلك تكون معرفة الإنسان للمعاني الشريفة ليست معرفة مباشرة، وإنما هي معرفة مأخوذة من الدين، أما إذا فارقت النفوس البشرية أجسادها، استطاعت أن تتعرف على هذه المعاني الشريفة المفارقة، لذا يقول: إن النفوس إذا فارقت الأجساد «وهي صافية نقية، تصير مستعدة بالاطلاع على حقائق المعاني الشريفة فتكمل حينئذ»[3]، وهو ما سبق أن أشار إليه الفارابي عندما قال: «إن النفس ما دامت ملابسة للهيولى ـ أي الجسد ـ لا تعرف مجرد ذاتها.. فإذا تجردت زالت عنها هذه العوائق»[4].

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 155.
(2) إخوان الصفا: الرسائل ج 4، الرسالة الخامسة عشرة من الجسمانيات والطبيعيات في حكمة الموت والحياة ص 56.
(3) العامري: الأمد على الأبد ص 134.
(4) الفارابي: التعليقات ص 39.

إلا أن هذه التبريرات التي قدمها العامري لتفسير ظاهرة الموت على أنها كمال للإنسان لم تقض على كراهية كثير من البشر له، ويحس العامري بهذا الخوف والكره، فيحاول أن يقاومه بأن يدفع عن الإنسان خوفه من الموت وجهله بحقيقته.

2 ـ دفع الخوف من الموت

وإذا كان الموت مرحلة من مراحل حياة الإنسان، فلماذا يخشاه الإنسان؟ نجد العامري كي يخفف من وطأة الخوف من الموت، الكريه على الكثيرين، يأخذ في بيان ضرورته، وأنه خير لأنه غاية ونهاية لحياة الإنسان في الدنيا، وهو وسيلة الإنسان للانتقال إلى حياة أفضل، وخلق أعلى ويخاطب من يخشى الموت قائلاً: «إن الموت وإن كان مراً في مرأى العين، كريه اللقاء، فإنه في الحقيقة معبر إلى سادة هم أكمل لوصاله ممن واصلهم طوال حياته، وأخلص ممن كان يصادفهم في دنياه، فلا يكره حضور الموت، ولا يكترث بوروده عليه»[1].

ولعل الدعوة إلى نبذ الخوف من استفادها العامري، وغيره من فلاسفة الإسلام من حادثة موت سقراط، فهو بعد محاكمته، والحكم عليه بتجرع السم، لم يضطرب، بل استقبل الموت في هدوء وانشراح، ولما سئل عن ذلك أجاب قائلاً: «عندي أمل عظيم بأن هناك شيئاً ما بعد الموت»[2]، ويتكرر هذا المعنى عند فلاسفة كثيرين بعده يجابهون الموت بشجاعة، وكان لأفلاطون رسالة إلى فرفوريوس قال فيها: وكثيراً ما يقدر الناس مصيبة الموت ويكرهونه ولو تدبر الناس أمر الموت لعلموا أنه محمود غير مذموم، لأن الموت تمام طبيعتنا[3]..

ثم تدخل هذه الفكرة إلى الفكر الإسلامي، وينادي بها الكندي فكان أول فيلسوف مسلم يبحث مسألة الخوف من الموت، فيقول: «قد لا يظن أن شيئاً أردأ

---

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 94.

(2) أفلاطون: فيدون ص 173، والدفاع ص 110 ضمن محاورات د.زكي نجيب وفيها يقول: «إن ثمة بارقة قوية من الأمل تبشر بأن الموت خير، وإما أن يكون كما يرى عند الناس تغيراً وانتقالاً للنفس من هذا العالم إلى عالم آخر» وأيضاً:
Zeller: Outlines of the History of Greek Philosophy, P.164.

(3) رسالة أفلاطون الحكيم إلى فرفوريوس ص 121 ضمن مجموعة رسائل مخطوط بدار الكتب المصرية رقم 290 ـ أخلاق تيمور.

من الموت، والموت ليس برديء، وإنما خوف الموت رديء، فأما الموت فهو تمام طباعنا، فإن لم يكن موتاً لم يكن إنسان»[1]، وقد ذاع رأي الكندي في دفع الخوف من الموت، فأخذ يردده العامري ومعاصريه، فها هو أبو بكر الرازي يخصص فصلاً في كتابه «الطب الروحاني» عن الخوف من الموت يقول فيه: «إن هذا العارض ـ الموت ـ ليس يمكن دفعه عن النفس.. إلا بأن تقنع أنها تصير بعد الموتَ إلى ما هو أصلح مما كانت فيه»[2].

وقد أخذ بهذا كل من التوحيدي ومسكويه، فللتوحيدي «رسالة الحياة» وهي بحث فلسفي في الحياة والموت والمعاد[3]، كما خصص مسكويه لهذه المسألة أحد فصول كتابه «تهذيب الأخلاق»، فوصف الخوف منه، بأنه خوف عام، وهو مع عمومه أشد وأبلغ من جميع المخاوف، فيقول: إن الموت ليس برديء كما يظن جمهور الناس، وإنما الرديء الخوف منه، وإن الذي يخاف منه هو الجاهل به»[4].

وكرس إخوان الصفا رسالة لمعالجة الخوف من الموت، تحدثوا فيها عن حكمة الموت قائلين: «إن الموت يؤدي بالإنسان إلى الحياة الأبدية»[5]، ويظهر هذا الأثر عند ابن سينا أيضاً، فيضع رسالة بعنوان «الشفاء من خوف الموت»، يخصصها للرد على أسباب خوف الإنسان من الموت، ويرجعها في جميعها إلى جهل الإنسان لحقيقته قائلاً: «إن الخوف من الموت ليس يعرض إلا لمن لا يدري ما الموت على الحقيقة»[6].

---

(1) الكندي: رسالة الحيلة لدفع الأحزان، تحقيق د.عبد الرحمن بدوي ص 21.

(2) أبو بكر الرازي: الطب الروحاني ـ ضمن رسائل فلسفية، تحقيق بول كراوس ص 92 - 93.

(3) توجد هذه الرسالة تحت عنوان (رسالة في التشويق إلى الحياة الدائمة والبقاء السرمد، مخطوط بدار الكتب المصرية برقم 239 مجاميع طلعت ومنها نسخ مصورة برقم 3678 وتقع في 65 لوحة.

(4) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص 221، كما له رسالة بعنوان (في الخوف من الموت وحقيقته وحال النفس بعده) نشرها لويس شيخو ضمن مقالات مشاهير العرب ص 103 ,117، وربما كانت هي فصل من تهذيب الأخلاق.

(5) إخوان الصفا: الرسائل ج 3 الرسالة الخامسة عشرة من الجسمانيات الطبيعيات ص 60.

(6) ابن سينا: رسالة في الشفاء من خوف الموت ضمن جامع البدائع ص 36، ما أشار إليه أيضاً إخوان الصفا بأن الخوف من الموت راجعاً إلى جهل الإنسان لحقيقته قائلين: إذا عرف الإنسان نفسه وحقيقة جوهرها صارت همته في أكثر الأحوال في أمر النفس إصلاح شأنها..=

إلا أن هذا التحليل الذي يقدمه العامري وغيره لدفع الخوف من الموت قد لا يكفي الكثيرين، وما زالوا يخشون الموت، ويستشعر العامري هذا الإحساس، فيحاول أن يبحث عن السبب الحقيقي وراء خوف الإنسان من الموت، ويرجعه إلى الخوف من العقاب وليس خوفاً من الموت ذاته، فلا يخشى الموت إلا من ثقلت ذنوبه، ويوضح هذا بعقد مقارنة بين رجلين أحدهما أفسد حياته الدنيا فثقلت ذنوبه، والآخر التزم الخير في علمه وعمله، فلا يخاف الموت لأنه طريقه لنيل جزاء مثوبته، فكان موقف هذين الرجلين من الموت مختلفاً، فالرجل الحكيم الذي التزم الخير والصالح في علمه وعمله، يكون في الدنيا «غير حريص على اللذات البدنية.. متجرداً في مساعيه لتنحية النفس المطمئنة عن البدن المظلم.. مؤملاً به الترقي إلى العالم النوراني الأبدي فهو إذاً لا يكره الموت عند حضوره، وينال الأمنة عن روعاته، ابتغاءً لما بعده من مثوباته وارتقائه إلى ما يؤمله من رفيع حالاته»[1].

أما الرجل الآخر الذي فضل الدنيا الحسية وصرف همه إلى ملاحقته فيكون هو «المؤثر للمال والرياسة على شرف العلم والحكمة، أو المؤثر للجماع والراحة على التعبد لرب العزة، فجدير أن يكون خائفاً للموت.. وأن يكون شديد المهرب منه»[2].

ولذا كان حال البشر عند ورود الموت عليهم مختلف، يكون عند البعض، وهم المؤمنون، حال سعادة، ويكون عند البعض الآخر، وهم المذنبون، حال شقاء وعذاب، فإن كان الإنسان عند موته مؤمناً، كان موته نوعاً من السعادة واللذة، لأنه سبيله إلى الخير الحقيقي، وإن كان إنساناً فاسداً كان موته عقاباً وألماً، لذا فالموت عند العامري على قسمين: «فأي روح كان صافياً، فإن نزعه يكون متعلقاً باللذة، وكل روح ذا أوزار فإن نزعه يكون متعلقاً بالألم»[3].

لذا يخاطب العامري البشر عامة ويدعوهم إلى التماس طريق الخير في دنياهم لكي يصلوا إلى الثواب في الآخرة، وحدد الطريق في ذلك بالتزام الحكمة والعفة

= فإذا فعل ذلك يزول عنه خوف الموت، إخوان الصفا ج 3 ـ الرسالة السابعة من النفسانيات العقليات في البعث والقيامة ص 278.

(1) العامري: الأمد ص 96.

(2) العامري: المرجع السابق ص 97.

(3) العامري: المرجع السابق ص 155.

والفضيلة ـ أو ما عرضنا له فيما قبل ـ بأن يحققوا سعادتهم الحقيقية، الأدنى منها والأعلى، أي الأخلاق والحكمة، والبعد عن صرف حياتهم في التمتع بالملذات الدنيوية، والإنسان الذي يلتزم بهذا الطريق يكون حقق الفائدة المرجوة من وجوده، وصار إنساناً بالحقيقة، وهو يصفه بقوله: «فإذاً كل إنسان كانت نفسه النطقية غير متبعة للملاذ البدنية بل كانت ملتئمة إلى ذاتها، ومباينة للبدن في إرداتها، فإنها لاستحكام ثقتها.. وصدق موالاتها لمن له الخلق والأمر تنال الراحة من السدور الإنسي وتأمن من المخاوف وتسلم من الحيرة»[1].

أما إذا صار الإنسان في الدنيا ضمن زمرة البهائم الذين لا يشغلهم من حياتهم سوى تحصيل لذاتهم الحسية، وصرف همه إلى التمتع بالملذات الدنيوية ـ وهي كما سبق أن ذكرناه ليست باللذة الحقيقية ـ كأن الإنسان هنا وصل إلى درجة الشقاء، ولذا نجده يحذر هذا النوع من البشر قائلاً: «من نظر إلى الحكمة والعفة بعين الشأن والمقلية، ونظر إلى المال والرياسة بعين العشق والمحبة، فيكون قد باع النعيم الأبدي بالتراب السفلي، واستبدل المشوق العرضي بالعز الحقيقي، وذلك هو الخسار المبين والبوار المهين»[2].

فخوف الإنسان إذن لا يرجع إلى خوفه من الموت ذاته، وإنما خوف من العقاب التالي على الموت، أما من التزم الحكمة والفضيلة فلا يخشى الموت لأنه طريقه إلى نيل السعادة الحقيقية والثواب الدائم، وأن ما يحياه الإنسان في هذه الدنيا ليس بالسعادة الحقة، ويدل على هذا ما نراه من حال البشر في هذه الدنيا، فكان من «الواجب أن نعلم أن كل من أيقن بشرف الحكمة، ثم شاهد جماعة ممن ليسوا من أهلها أغبط عيشاً في هذه الدنيا ممن هو أهلها، فقد اضطره الرأي الى أن يوجب لهم فضل الغبطة في الدار الآخرة، فهو إذاً متى كره الموت الذي هو السبب لنيل تلك الغبطة، فكأنه كره السلوك إلى المنزلة التي لأجلها حرص على اقتناء الحكمة»[3].

(1) العامري: المرجع السابق ص 106.
(2) المرجع السابق ص 107.
(3) المرجع السابق ص 129، ويذكر نصاً آخر يحمل نفس المعنى والألفاظ تقريباً يقول فيه: إن من أيقن بشرف الحكمة ثم شاهد جماعة ليسوا من أهلها ـ أغبط عيشاً في هذه الدنيا من أهلها، فقد اضطره الرأي إلى أن يوجب الشرف للغبطة في الدار الآخرة، ثم إذا كره الموت=

ويشير مسكويه إلى هذا المعنى بقوله: «ليس الموت بشر، بل الموت على حالة قبيحة منسوب إلى الشر، وذلك أنك تقول إن الموت على حال جميلة غير الموت على حال قبيحة»[1].

فالموت كمال للإنسان، وليس قضاءاً عليه أو نقصاً له، وإن كل من يخشاه فهو يخشاه بسبب نقصه عن إكمال ذاته، والإنسان الكامل الفاضل هو الإنسان الذي يستحب الموت ولا يغتم لوروده عليه، ومهما اغتم دل ذلك على نقصانه[2].

وقد يتساءل البعض بناء على هذا التفسير، لو أن الموت حقاً وسيلة الإنسان لنيل السعادة والخير المطلق لكل من أصلح دينه وعلمه وعمله، فلماذا لا يسعى الإنسان إلى تحصيله، بأن يسعى بنفسه إلى الموت؟ والإجابة عن هذا التساؤل، ينقلنا إلى الخطوة التالية.

3 ـ مراعاة الحياة

هنا يظهر حرص العامري على محبة الحياة ومراعاة الله، فهو وإن كان قد أقر بحقيقة الموت، وبأنه التطور الطبيعي للإنسان، والخير المخزون له، إلا أنه لا يدعو الإنسان إلى إهلاك نفسه، لأن الغرض من وجود الإنسان في هذه الدنيا هو عمارة العالم السفلي مدة من الزمان، وأن وجوده في الحياة وخروجه منها ليس باختياره، وإنما هو بإرادة الله، وبالتالي كان من «تفرد بتأسيس البنية، فليس لغيره أن يتوثب عليها بالنقض، بل بالتدبير في نقضها واستبقائها يوكل إلى من تولى ابتنائها»[3]، وهو الله سبحانه وتعالى فهو الذي خلق هذه البنية الإنسانية وهو الذي يميتها، فليس من حق الإنسان أن يميت نفسه.

وهذه الفكرة لها جذور دينية وأخرى فلسفية، تتمثل الجذور الدينية في اعتبار المنتحر خارجاً عن ملة الإسلام ويخلد في النار، أما الجذور الفلسفية فنجدها تمتد من فيثاغورث الذي رأى أن البدن على الرغم من أنه سجن للنفس فليس للإنسان أن يفر من هذا السجن بالانتحار، «لأننا كالقطيع الذي يملكه

= الذي هو المعبر إلى نيل تلك الغبطة فكأنه كره الرفعة التي لأجلها حرص على اقتناء الحكمة: انظر شذرات ص 510.

(1) مسكويه: الحكمة الخالدة ص 258.

(2) العامري: الأمد على الأبد ص 104.

(3) العامري: الأمد على الأبد ص 95.

الراعي، وهو الله، فليس لنا أن نهرب بغير أمره»[1]، ولعل العامري هنا متأثر أيضاً بسقراط الرافض لفكرة الإنتحار.

ونلاحظ هنا تأثر العامري بأفلاطون الذي جمع بين الدعوة إلى ممارسة الموت أو محبة الموت، باعتباره طريق الإنسان إلى الخلاص، وبين دعوته لممارسة ومراعاة الحياة، وقد جمع أفلاطون هذا في تصوره للخير الخاص بالإنسان في محاورة (المأدبة) ومحاورة (فيدون) فهو يريد الجمع بين إقباله على الحياة، وإقباله على الموت في تناسق وانسجام محققاً الخير للإنسان، ولهذا أعطانا صورة عليا من صور الأخلاق اليونانية، ولو أنه يلاحظ في بعض الأحيان أن أفلاطون كان يميل إلى الصورة الأولى ويؤثرها على الصورة الأخرى[2].

ويعقب العامري على ذلك بأن الله هو خالق هذه البنية الإنسانية، وهو المالك الوحيد لإفنائها، ودور الإنسان في الدنيا هو خدمة بدنه، ولا يجعله مسيطر عليه وأن يلتزم مع بدنه طاعة الله فيما حدده له، ولذا كان الإنسان الصالح هو «من دام صبره على التقرب إليه ـ أي الله ـ باحتمال المحن، فلا يحسب الجناية على ملكه ـ أي إهلاك بدنه ـ أو بالكسر لضيق حبسه، أو بالتضبيع في لوازم أمره، أو بالافتيات عليه في حكمه، لكن بالاعتناق لما حباه، متوخياً لرضاه، إلى أن يطلقه وينقله عن دار محنته»[3]، أي عن دنياه، باعتبارها دار اختبار وامتحان للإنسان.

4 ـ إصلاح الإنسان يتم قبل موته

يحدد العامري طريقاً لإصلاح الإنسان لنفسه قبل الموت لينجح في هذه الدار، ويصل إلى السعادة الحقيقية في الدار الآخرة، وهذا الطريق قد سبق أن أفضنا في شرحه من قبل عندما تكلمنا عن سعادة الإنسان في الدنيا كما حددها العامري في نوعين من السعادة، أحدها سعادة أدنى تتمثل في الفضيلة الخلقية، والثانية سعادة أعلى تتمثل في الفضيلة العقلية، فإذا التزم الإنسان هذه الفضائل في حياته وصل إلى الحكمة، وشارك الملائكة في طبيعتهم، لأنه عندئذ سيصير عقلاً ونفساً،

---

(1) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص 79.

(2) انظر أفلاطون: محاورة فيدون، نشرة النشار ص 61/27,151ج، ونشرة د.زكي نجيب محمود ص 173، ود.الأهواني: أفلاطون ص 93، دار المعارف مصر 1965، وأيضاً د.عبد الرحمن بدوي: ضيف الفكر اليوناني ص 255.

(3) العامري: الأمد على الأبد ص 94 - 95.

أي يصير كائناً روحانياً فيتمتع مثلهم، ويسعد كما يسعدون ويشاركهم في الملأ الأعلى، فإذا كان الإنسان في الدنيا قاصراً عن الوصول إلى مثل هذه السعادة لارتباطه بجسده الأرضي وتلبية مطالبه الضرورية، فعند الموت سيتخلص الإنسان من هذا الجسد، ويلحق بالعالم العلوي ليشارك كائناته في علمهم وسعادتهم، ولكيّ يحقق الإنسان هذا يجب أن يلتزم بخطوات يحددها العامري بخمس خطوات[1]، من العلم والعمل.

وكل خطوة من هذه الخطوات الخمس هي سلوك له طرفان أحدهما في المصلحة والآخر في المفسدة، وهذه الخطوات هي: أولها الخطرة، ثم الرأي ثم الاعتقاد، ثم الثبات، ولكل واحد من هذه الأنواع حالتان متقابلتان، أحدها في المصلحة والأخرى في المفسدة، فإن الذكاء مصلحة للخطرة، والبله مفسدة لها، والتدبر مصلحة للرأي والإعجاب مفسدة له، والفطنة مصلحة للفكرة والغفلة مفسدة لها، واتباع الحق مصلحة للاعتقاد والتقليد لرفقاء السوء مفسدة له[2].

5 ـ تعريف العامري للموت

يرتبط تصور العامري وتعريف للموت بتصوره لتكوين الإنسان، فقد سبق أن ذكرنا في الفصل الأول، أن الإنسان عنده يتكون من جوهرين هما الجسم والنفس، وعند الموت يفقد الإنسان أحدهما فقط، ذلك أن موت الإنسان ليس له حقيقة غير فراق النفس للقالب[3]، أي البدن.

ويتشابه هذا التصور مع ما سبق أن قال به أفلاطون، وأخذ به بعض فلاسفة الإسلام مثل إخوان الصفا، وابن سينا، فيذهب إخوان الصفا إلى القول بأن: «الموت ليس هو شيء سوى ترك النفس استعمال الجسد»[4]، وهو نفس ما يقدمه ابن سينا في تعريفه للإنسان قائلاً: إن حقيقة الموت هي مفارقة النفس للبدن.. وهذه

(1) يذكر العامري هنا أربعة أنواع فقط، ولكن يمكن أن نستكمل الخامسة بما ذكره فيما بعد، وهذه الخطوات هي على الترتيب: الخطرة، الرأي، الفكر، الاعتقاد ثم الثبات.

(2) العامري: الأمد على الأبد ص 94.

(3) المرجع السابق ص 104، وانظر أيضاً أفلاطون: فيدون ص 186 - 279.

(4) إخوان الصفا: الرسائل ج 3 ـ الرسالة السابعة من النفسانيات العقليات في البعث والقيامة ص 283.

المفارقة ليست فساداً للنفس، وإنما هي فساد التركيب[1]، ويتكرر نفس التعريف عند مسكويه قبله[2].

فتعريف العامري للموت هو فناء الجسد وبقاء النفس، أو افتراق النفس عن الجسد وما يصاحبه من قوى حسية، ولذا نجده يفرق بين وجود النفس الناطقة العاقلة كقوة للإنسان واعتباره جوهر مجرد، بسيط غير فانٍ، وبين الروح الحسية باعتبارها قوى ملحقة بالجسد ولا تظهر بدونه، وهو ما سبق أن عرضناه عند تناولنا للمقارنة بين النفس الناطقة والروح الحسية في الفصل الأول، ويظهر هذا من قوله: «فقد ظهر إذاً أن النفس الناطقة جوهر صالح للبقاء إلى الأبد، ولا كذلك الروح الحسية»[3].

فالذي يتلاشى إذن عند الموت هو الجسد بقواه الحسية، وتبقى القوة العاقلة أو الناطقة، يدل على هذا قوله بأن: «موت الحيوان في الحقيقة هو زوال الروح الحسية عن بدنه»[4]، وهذا يتشابه مع ما ذهب إليه الفيثاغوريين من أن الحي الناطق في النفس غير فاسد، وأما جزؤها الذي ليس بناطق، فإنه فاسد[5]، وقد تعرف العامري على هذا القول من الآراء الطبيعية لفلوطرخس، بل إنه يذكر في كتابه «الأمد» آراء لفيثاغورث، فالنفس الناطقة تبقى بعد الموت لأن لها وجودها الخاص الذي يمكن أن يبقى بالأبدان، أما الروح الحسية فتفقد بعد الموت لارتباطها بالبدن وأعضائه، ويقوم هذا على أساس تصوره لكل منهما، فالنفس جوهر ملتحف بالبدن، والروح الحسية إشراقة سارية في البدن و«بالحري أن تكون النفس الناطقة صالحة لأن تقوم بذاتها دون البدن، وأن تكون الروح الحسية غير صالحة لأن تقوم بذاتها دون البدن»[6].

إلا أن هذا التصور لمفهوم الموت، قد وجد العامري له معارضين قدموا

---

(1) ابن سينا: رسالة الشفاء من خوف الموت ص 425.
(2) مسكويه: رسالة في الخوف من الموت ص 105.
(3) العامري: الأمد على الأبد ص 129.
(4) المرجع السابق ص 129.
(5) فلوطرخس: الآراء الطبيعية ص 167، وأيضاً د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي ج 1 ص 124.
(6) العامري: الأمد على الأبد ص 128.

تصورات أخرى تخالفه، سوءا من القدماء أو المعاصرين له، لذا حرص العامري على نقد تصوراتهم للموت.

6 ـ نقده للتصورات المختلفة لمعنى الموت

يحدد العامري التصورات التي تخالفه في حقيقة الموت بتصورين أحدهما تصور قديم قدمه الطبيعيون القدماء، والآخر معاصر له قدمه المعتزلة من المتكلمين، وهذان التصوران يقومان في أساسهما على تصورهما لتركيب الإنسان، ورفضهما اعتبار النفس جوهر مجرد قائم بذاته. ويذكرهم العامري قائلاً: «زعمت فرقة من الطبيعيين وطائفة من الجدليين، أن النفس الناطقة هي الروح الحسية.. وليس هي بجوهر يصلح لأن يقوم بذاته بعد انتقاض البدن»(1).

إلا أن العامري يرفض هذا التصور الذي يبني مفهومه للموت على إنكار وجود النفس ويعتبرها كيفية جسمانية تنتج من امتزاج العناصر قائلاً: «كنا كارهين لقول من يزعم أن الأنفس الناطقة كيفيات جسمانية، وأنها لا محالة ستضمحل عند انتقاض البنية»(2).

فالموت عند أصحاب الطبائع يعني فناء الجسد والنفس، لأن كلاهما يتكون من امتزاج العناصر، وبالموت ينحل كل منهما إلى عناصره الأولى، أما الموت عند المعتزلة فيعني فناء النفس لأنها عرض يلحق بالجسد ولا يبقى بدونه؛ ولكن إذا كان هذا التصور قد يصلح عند أصحاب الطبائع المنكرين للألوهية والمنكرين للحساب والعقاب والبعث، فكيف يتفق للمعتزلة المقرين بالتوحيد والبعث؟

لا يعني اتفاق المعتزلة مع أصحاب الطبائع في تصورهم لطبيعة الموت بأنهم ينكرون البعث، وإنما البعث حق عندهم، ولكن تصورهم للموت مبني على تصورهم لحقيقة الإنسان، وتصورهم لمعنى الحياة، لأن الإنسان عند أكثرهم هو هذه الهيئة الجسمانية(3)، والحياة عرض يلحق بها، والعرض لا يبقى، فكانت الحياة

---

(1) المرجع السابق ص 141.

(2) العامري: رسالة القول في الإبصار والمبصر، ضمن رسائل العامري ص 414.

(2) انظر رأي المعتزلة في هذه المسألة في الفصل الأول من هذا الكتاب، عنصر: حقيقة الإنسان، وهذا ما أشار إليه الرازي بقوله: فمن قال الإنسان هو هذا الجسد قال الإنسان يموت، انظر الأربعين ج 2 ص 54.

أو النفس لا تبقى عند الموت، لأن الموت عرض يحل بالجسد، ومن الإستحالة عندهم وجود عرضين متضادين في محل واحد، أي وجود حياة وموت في جسد واحد، لأن الجسم الواحد لا يحله عرضان متضادان، فإذا حل عرض الموت في الجسم اختفى عرض الحياة التي هي عندهم النفس، وسوف نرى رد العامري عليهم أكثر في موقفهم من عذاب القبر.

وكان مدار تصور المعتزلة للموت قائم على إنكارهم لوجود النفس بمعناها المجرد القائم بذاته، ويذكرهم العامري قائلاً: «إن طائفة منهم تعرف بالمعتزلة تدّعي أن النفوس النواطق ليس لها وجود في الحقيقة.. وأنه ليس الإنسان إلا ما نشاهده من التركيب القائم، وأن الحياة عرض أحله الله بإرادته فيه، وأن الموت قضاء للحياة، وهو إنما عرض يزول بحلوله الحياة»[1].

ويرفض العامري هذا التصور الذي ذكره أصحاب الطبائع والمعتزلة، ويرى أنه تصور الأقلية، أما الأكثرية فتذهب إلى أن الموت لا يعني فناء النفس، وأن هذا هو مذهب كثير من الحكماء الإلهيين، وأصحاب الأديان، الذين اعتقدوا أن «النفس الناطقة.. سلالة هذا الجسد الإنسي.. وأن القالب مهما انتقض توفاها ملك من الملائكة، وقادها إلى الموضع المعد لمواقف أمثالها لتلقى فيه ما لها وعليها»[2].

ولما كان بقاء النفس كجوهر مجرد خالد بعد موت الجسد شيء معترف به عند العامري فكان عليه أن ينقد الآراء التي تخالفه، فرفض رأي أصحاب الطبائع القائلين بأن النفس هي امتزاج بين الكيفيات الحسية، وأن الموت هو فساد هذا الامتزاج، وينقد تصورهم هذا قائلاً: «إن النفس ليست تابعة للمزاج، ولا حادثة بالأخلاط.. وأنها خالصة لا شوب فيها، وقائمة بجوهرها، غنية بعينها عما يفسدها

---

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 153.

(2) المرجع السابق ص 142، وهذا يتشابه مع ما قاله ابن سينا فيما بعد من أن «النفس جوهر غير جسماني وليس عرضاً، وإنما غير قابل للفساد فإذا فارق هذا الجوهر البدن، بقي البقاء الذي يخصه»، انظر رسالة دفع الغم من الموت ص 50، وهو ما ذهب إليه أيضاً فلاسفة الإسلام من أن النفس جوهر مجرد قائم بذاته، انظر الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص 362 وتهافت الفلاسفة، تحقيق د.سليمان دنيا ص 235، دار المعارف مصر 1980، وأيضاً السهروردي: هياكل النور، الهيكل السادس، ص 80.

ويحللها، ويتخونها، ويؤثر فيها. وكيف يكون ذلك وهي لا تنفعل البتة»[1]؟.

فالنفس النطقية.. أشبه شيء بالمعنى الإلهي، وأصلح شيء للبقاء الأبدي، وأن انتقاض البدن وانحلاله ليس بموجب فسادها وتلاشيها[2].

ولكن كيف يثبت العامري بقاء النفس بعد الموت؟

ثانياً: النفس باقية بعد الموت

يرى العامري أن بقاء النفس بعد الموت، أو فناء الجسد هو شيء واضح ويمكن إثباته بعدة طرق، إلا أن أحد معاصريه[3]، يجادله في هذا التصور والإثبات متسائلاً ومعترضاً عليه، ويذكره بأن النفس بعد الموت تصير عدماً مطلقاً، فكيف يتكلم أو يثبت هذا العدم المطلق؟

فيأخذ العامري في الرد وإثبات أن وجود النفس بعد الموت يمكن أن نحققه بعدة طرق: فيمكن أن «يطلب علم حالها بعد مفارقة البدن بالأمر الطبيعي، والسبب الضروري، فقد تجلى أن البحث عن ذلك ليس بحثاً عن عدم مطلق، بل هو بحث عن أحوال منزلة مشهورة مترتبة محددة، بل هو بحث.. يطمأن إليه تارة بالبرهان المنطقي، وتارة بالدليل العقلي، وتارة بالإيحاء الحسي والأمر الإلهي»[4].

فالنفس باقية بعد الموت وتعود إليه في عذاب القبر، ثم تبقى حتى البعث لتحاسب، أما تصور المعتزلة بأنها تفنى مع فناء الجسد، وتعود مع بعثه في الآخرة، فتصور فاسد في رأي العامري، ومما يؤكد هذا قول إخوان الصفا «إن قوماً من علماء الإسلام يتعاطون العلوم والكلام والجدل وينكرون أمر النفس ووجودها، ويجهلون حقيقة الروح وتصاريف أحوالها»[5].

---

(1) العامري: شذرات ص 520 وأيضاً التوحيدي: المقابسات، مقابسة 20 تحقيق السندوبي ص 117، تحقيق توفيق حسين ص 166.

(2) العامري: الأمد ص 101 - 102.

(3) يسمى هذا الرجل: ماقية المجوسي، وذكر هذا الحوار التوحيدي في المقابسات.

(4) العامري: شذرات ص 520 وأيضاً، التوحيدي: المقابسات، مقابسة 20 تحقيق السندوبي ص 117، توفيق حسين ص 166.

(5) إخوان الصفا: الرسائل ج 3 ص 277.

وهذا ما يشير إليه د. مدكور بأن هذه النزعة قد سادت القرن الرابع «بأن بعض الماديين من معاصري ابن سينا أو ممن سبقوه قليلاً، قد غالوا فيما يظهر مغالاة الماديين المحدثين وتطرفوا تطرفهم فوحدوا بين النفس والجسم وأنكروا وجودها أصلاً»[1].

ولكي يدلل العامري على فساد هذا الرأي يتبع طريقين من طرق التدليل مستخدماً في ذلك منهج المتكلمين ليرد على طائفة منهم وهم المعتزلة، وهذا المنهج يقوم على التدليل بطريق عقلي وآخر نقلي أو شرعي.

1 ـ الأدلة العقلية[2]

تقوم الأدلة العقلية عند العامري على عدة حجج هي: ـ

أ ـ أن النفس لو كانت تتلاشى عند الموت، ثم تعاد إلى الأبدان يوم القيامة على نفس هيأتها السابقة، لكان الموت المتوسط بين الحياتين ـ الدنيوية والأخروية ـ نوعاً من العبث.

ب ـ أن الله سبحانه وتعالى، وهو القادر على إعادة النفس، لقادر أيضاً على استبقائها بدون فناء.

ج ـ لو كانت نفوس البشر العاصية تفنى بالموت، لصار بقاء الأشرار على حالة الموت إلى يوم القيامة فرصة وراحة لهم عن وبال العذاب، الذي قد يلاقونه في عذاب القبر.

د ـ لو كانت نفوس البشر المؤمنة العالمة تفنى بالموت، لكانت العلوم التي اقتبسها الأخيار، والسير التي سلكها الأبرار كلها مضمحلة، ولدامت على اضمحلالها وتلاشيها إلى أن تعاد القوالب، فتخلق فيها تلك العلوم وتعرف بتلك السير وهذا محال، ولعل هذا الدليل الأخير يذكرنا بما سبق أن عرضنا له في الفصل الأول عند الحديث عن النفس وإثبات خلودها بناء على احتوائها ـ أو انها محل ـ للعلوم

(1) د. مدكور: في الفلسفة الإسلامية ص 145 - 146، وأيضاً د.عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا ص 20 - 111.
(2) انظر هذه الأدلة العقلية في الأمد على الأبد سنة ص 142 - 143.

والحقائق الأبدية الخالدة، وهو ما استفاده من أفلاطون عندما صرح بأن النفس خالدة[1].

2 ـ الأدلة النقلية[2]

وكما قدم العامري أدلته لإثبات بقاء النفس عند الموت، كذلك يذكر أدلة نقلية مأخوذة من الآيات القرآنية تؤكد صحة تصوره مستشهداً في ذلك بنموذجين:

ـ الأول: من الثابت شرعاً أن أرواح الشهداء باقية بعد الموت، وذلك لقوله تعالى: **﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً، بل أحياء عند ربهم يرزقون * فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون * يستبشرون بنعمة من الله وفضل وأن الله لا يضيع أجر المؤمنين﴾** (آل عمران: آية 169- 171).

وهناك آية أخرى تؤيد نفس الفكرة وهي في قوله تعالى: **﴿ولا تقولوا لم يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون﴾**[3] (سورة البقرة: آية 154).

ـ والنموذج الثاني: يستشهد فيه العامري بأرواح الأشقياء، فالمذكور بشأنهم هو بقاء أرواحهم بعد الموت في شقاء، كما جاء في قوله تعالى: **﴿ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت، والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق، وكنتم عن آياته تستكبرون * ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم﴾** (سورة الانعام: آية 93- 94).

فالإنسان باق بعد الموت وغير فانٍ، فهو عند الموت باقٍ بنفسه، وعند البعث مبعوث بنفسه وجسده ـ كما سنعرض فيما بعد ـ والإنسان يشعر بالسعادة

(1) افلاطون: فيدون ص 279.
(2) انظر هذه الأدلة النقلية في الأمد على الأبد ص 143.
(3) ويشير فخر الدين الرازي إلى أن هذه الآية لا تخص الشهداء فقط وإنما تخص كل البشر، انظر: فخر الدين الرازي: التفسير الكبير ج 1 ص 151 طبعة 1 ـ المطبعة البهية مصر سنة 1356، وأيضاً الزمخشري: الكشاف ج 2 ص 492.

والشقاء عند موته، وعند حسابه في البعث، فوجب على الإنسان أن يكون حريصاً على أن يصل إلى السعادة، وأن يكون حريصاً في الابتعاد عن الأسباب الموقعة له في الشقاء. وبعد الموت تبدأ حياة أخرى للإنسان، وهي حياته بعد مفارقته لجسده، وحتى بعثه مرة أخرى يوم القيامة، وهذه الفترة يعرض العامري لبعض الجوانب الخاصة بالإنسان، والتي يمكن إدخالها ضمن مجال الأخرويات.

ثالثاً: الأخرويات

ما يذكره العامري في مجال الأخرويات قليل جداً إذا قيس بما تركه لنا علماء أصول الدين في هذا الموضوع، إلا أننا بالرجوع إلى مؤلفاته وجدنا إشارات إلى بعض المسائل التي ترتبط بحياة الإنسان ويمكن إدخالها في مجال الأخرويات والسميعات، أو ما تعرف باسم الغيبيات.

ويظهر الأثر الماتريدي واضحاً على العامري في عرضه لمثل هذه المسائل، فهو عندما يعرض لأي مسألة يحرص على عرضها كما ذكرت في القرآن بالنص، وهي الطريقة التي عرفت عن الماتريدي باسم تفسير القرآن بالقرآن، وهي الطريقة القائمة على الاعتماد على المحكم والثابت وإرجاع المتشابه إليه[1]، وتتم هذه الطريقة بذكر أقوال الله تعالى عنها، مع عدم الخوض في التأويل إلا عند الضرورة وعدم الإسراف في العرض والتناول، وإنما الحرص على ذكر المسائل بطريقة إجمالية.

ولعل ما دفع العامري إلى اتباع هذه الطريقة، هو أن الاختلاف بين الفرق الفكرية قد وصل إلى أشده في القرن الرابع، مما أزعج العامري، ووجد أن سبب هذا الخلاف يعود في أكثره إلى الإسراف في التأويل بحيث بعدوا عن حقيقة النص، فافترقوا في الدين الواحد.

وهو في مجال توفيقه بين الفلسفة والدين، يذكر رأياً لأحد الفلاسفة يمكن أن نأخذه كحلاً لمسألة الخلاف الدينية وهو رأي لأفلاطون القائل إن من أسباب

---

(1) وهذا منهج الماتريدي، كما يذكره أحد رجاله بقوله: إن الفرقة الناجية هم الجماعة الكثيرة المتمسكون بمحكمات الكتاب والسنة، ولا يتجاوزون عن ظاهرها إلا لضرورة مخالفة قطعي عن الدليل النقلي والعقلي، انظر البياضي: إشارات المرام ص 52.

الفرقة «الاختلاف في المذاهب والمجادلة»، وقال أيضاً: «والحيلة في منع وقوع الاختلاف في المذاهب أن لا يترك الناس بأن يزولوا عن ظاهر السنة بنوع من التأويل، وأن يجعل الملك على من تأول تأويلاً مستكرهاً نوعاً من العقوبة، فإن لم يرتدع نفاه من البلد من قبل أن يفسد غيره، وإن لم ير نفيه حبسه»[1].

ودافع العامري واضح من وراء استخدامه لهذا النص، وهو «التصدي للخلافات العقائدية العنيفة، ومحاولة حظر استخدام أحد أسلحتها، وهو التأويل المسرف»[2]، لذا حرص العامري في مثل هذه المواقف أن يكون اعتماده على النصوص الدينية أكثر من التأويل..

أو لعل العامري باعتباره فيلسوفاً عقلياً، وجد أن مثل هذه الأمور الغيبية لا يمكن البرهنة العقلية عليها، لأنها لا تقع في حدود العقل أو الحس، ووجد أن الدين يقوم في مثل هذه الأمور مقام الدليل البرهاني، ويظهر هذا من خلال قوله: «ما خوطبنا به من الوعد والوعيد.. قام التنزيل فيه مقام البرهان الضروري في المعاني الهندسية، ومقام الأدلة الواضحة في المعاني الطبيعية، وصار العاقل بقصوره عن تصور كيفياته بعد اتقانه بوجوبه، وتصديقه بمقدار ما بشر به التنزيل»[3].

وعلى الرغم من حرص العامري في كثير من المواقف والمسائل الأخروية أن يذكرها دون الاستفاضة أو التأول، إلا أننا نجد له بعض أوجه نقد حول عدة مسائل سمعية، فنجده يذكرها، إما لاختلافها عن تصوراته الخاصة الفلسفية، فيرد على بعض آراء الفرق الكلامية فيها، أو لأن هذه الآراء لهم تعد مخالفة مع صريح القرآن، مثل ما ذكره عند الحديث عن عذاب القبر.

وقد عرض العامري لبعض المسائل الأخروية الخاصة بالإنسان، مثل عذاب القبر، وقبض الأرواح كلها يوم القيامة، ثم الحساب والميزان وغيرها وسنعرض الآن لكل مسألة من هذه المسائل:

---

(1) العامري: السعادة والإسعاد ص 247 - 248.
(2) عبد الفتاح فؤاد: متفلسفة بغداد في القرن الرابع ص 52.
(3) العامري: الأمد على الأبد ص 155 - 156.

1 ـ عذاب القبر[1]

عندما يبحث العامري هذه المسألة، نجده لا يبحثها فقط من جانب كونها إحدى المسائل الأخروية. بل يبحثها من جانب أهم في نظرها، وهي علاقتها بمسألة بقاء النفس بعد الموت، وأن النفس جوهر مجرد قائم بذاته خالد، وقد سبق أن عرضنا مدى حرص العامري على نقد من عرف الموت بأنه فناء للإنسان بكامله، جسد ونفس، على اعتبار أن النفس ليس لها وجود مستقل عن الجسد، ونسب هذا الرأي إلى المعتزلة[2]، ولذا كان موقفهم من عذاب القبر يتفق مع تصورهم للموت، فأنكروا عذاب القبر[3].

ونقد العامري هنا لأفكار المعتزلة لعذاب القبر لتأكيد أن النفس خالدة وباقية بعد الموت، ويذكر رأيهم بأنهم قد أنكروا عذاب القبر أو بقاء للنفس سواء كان نفس مثاب مؤمن أو معاقب كافر قائلين: «إن أنفس الأنبياء.. والمرسلين عليهم السلام وأنفس الكفار المتمردين.. إذ قد صارت متساوية في الأحوال في العدم، فلن ينال أولئك شيئاً من أمارات السعادة، ولا هؤلاء شيئاً من أمارات الشقاوة إلى أن

(1) يعرف عذاب القبر بأنه حياة البرزخ، والبرزخ اصطلاحياً يعني النشأة المتوسطة بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة، انظر أبو حاتم الرازي: الزينة ج 2 ص 219، وهذه النشأة تمتد من وقت موت الإنسان إلى يوم القيامة، ويذكرها الله بقوله تعالى: **﴿لعلي أعمل صالحاً فيما تركت كلا، إنها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون﴾** (سورة المؤمنون: آية 100) وبجانب الآيات القرآنية توجد أحاديث نبوية تثبت هذا، مثل قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه البراء بن عازب: كنا في جنازة بقيع الفرقد، فأتانا النبي صلى الله عليه وسلم، فقعد وقعدنا حوله كأن على رؤوسنا الطير، وهو يلحد له فقال: أعوذ بالله من عذاب القبر ثلاث مرات. انظر ابن القيم: الروح، تحقيق وتعليق د.محمد أنيس عبادة ود.محمد فهمي السرجاني ص 61، مكتبة نصير، القاهرة سنة 1979، والبيهقي: الاعتقاد على مذهب السلف ص 107 - 11، وهذا الحديث رواه مسلم والبخاري في صحيحهما.

(2) الأشعري: الإبانة ج 2 ص 247.

(3) المرجع السابق ج 2 ص 430، وإذا كان هذا الرأي قد نسب إلى المعتزلة إلا أن القاضي عبد الجبار ـ أحد رجال المعتزلة ـ يؤكد على إجماع الأمة على الاعتراف بعذاب القبر، وأن المعتزلة تقربه ولم يخرج عنهم في ذلك إلا «ضرار بن عمرو»، وأن ما نسب إليهم هذا القول هو «ابن الراوندي» الذي شنع وقال: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به، انظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 730.

تقوم القيامة»[1].

وربما كان حرص العامري على تأكيد عذاب القبر، وهو تأكيد لأحد العقائد التي يدين بها جمهور المسلمين فيوافق رأيه هذا رأي الغالبية من وجود حياة البرزخ، أو عذاب القبر[2]، بل إننا سنلاحظ أيضاً حرصه في أمثلة أخرى عديدة تدور حول البعث أن يتلزم بما يذهب إليه جمهور المسلمين، وهو ما سيتكرر عنده أكثر من مرة.

ويرفض العامري هذا الادعاء القائل بتلاشي نفوس البشر، مؤمنة أو كافرة بعد الموت، بل يرى أن الموت لا يعني عنده سوى تلاشي الروح الحسية فقط، التي تدير بدن الإنسان ـ كما سبق وذكرنا ـ أما النفس الناطقة العاقلة باقية بعد الموت، وتتعرض في قبرها إما للعذاب أو السعادة، ويدلل على ذلك بقوله: «كنا كارهين لقول من يزعم.. أن أرواح السفهاء لن تؤخذ بنقمها إلى يوم التناد، ولا أرواح الشهداء تغتبط بنعيمها قبل المعاد، وأن أرواح أخيار البشر من الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ وأرواح رذال البشر من الأشقياء ـ لعائن الله عليهم ـ اليوم معدومة متلاشية.. وتلك حالهم إلى الحشر والقيامة، فهذه وأشكالها هي من المطالبات الغامضة التي يفضي بنا القول فيها إلى الدقائق من الحكم واللطائف من العلوم[3]، فهذه المسائل تعتبر من دقيق[4] الكلام.

وقد بنى المعتزلة على إنكارهم لبقاء نفوس البشر بعد الموت إنكارهم لما يتأتى من البشر من دعاء للموتى أو التصدق عليهم، على اعتبار أن نفوس البشر قد تلاشت بموتهم، فيكون الدعاء أو التصدق لشيء لم يعد موجوداً، ويذكر العامري رأيهم بقوله: «إنهم ادعوا أن الأدعية الصالحة، والصلوات الخالصة، والصدقات الجارية، والشفاعات الدائمة التي يقيمها طبقة الأحياء بنية الموتى ـ تكون نافعة لهم ومبهجة لذواتهم ـ هي كلها خدع عامية، أو تهاويل فلسفية»[5].

---

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 142.

(2) انظر فخر الدين الرازي: التفسير الكبير ج 27 ص 39.

(3) العامري: رسالة القول في الإبصار والمبصر ص 414.

(4) تنقسم المسائل الاعتقادية أو علم أصول الدين، أو ما يعرف بعلم الكلام إلى جليل الكلام، وهي المسائل التي تدور حول الوجود الإلهي ـ ذاته وصفاته ـ وإلى دقيق الكلام، وهي المسائل التي تحتاج إلى إثبات سواء كان نقلي أو عقلي.

(5) العامري: الأمد على الأبد ص 141.

ويرفض العامري هذا الادعاء، بل يرى صحة وجود الأدعية والصدقات على الموتى لكي يؤكد، وبناحية دينية، على تصوره الفلسفي في بقاء النفوس بعد الموت، لذا يقول: «لو أن انتقاض القالب كان موجباً لتلاشي النفس، لما وظف علينا الترحم للموتى والصلاة عليهم والتصدق بنيتهم»(1).

فيرفض العامري التصور الاعتزالي في هذا الجانب، من جهة أنه يخالف تصوره الفلسفي، ومن جهة أخرى يخالف رأي جمهور اهل الإسلام الذاهب إلى بقاء النفس بعد الموت، وبالتالي صح عنده عذاب أو سعادة القبر، وينسب هذا الرأي إلى جمهور الإسلام وهم أصحاب الرأي، وأصحاب الحديث، والشيعة، والخوارج.. يعتقدون أن أرواح البشرية يتوفاها ملك الموت. وأنها متى فارقت أجسادها، وكانت تؤدي في قوالبها أعمالاً صالحة مع الإيمان الصادق، فإنها ستسعد مع ملائكة الرحمة بأنواع الكرامة، ويكون استسعادهم.. ومتى كانت متركبة في قوالبها للكفر والأعمال السيئة، فإنها تشقى إلى القيامة بأنواع العقوبة(2).

وهذا أيضاً وافق عليه إخوان الصفا القائلين بأن النفس لا تموت ولا تفنى، بل تبقى خالدة، أما ملتذة أو معذبة، «فأنفس المؤمنين يعرج بها بعد الموت إلى ملكوت السموات وتخلى هناك فهي تسبح في فضاء من الروح وفسحة من النور وروح وراحة إلى يوم القيامة.. وأما أنفس الكفار والفساق والأشرار فتبقى في عماها وجهالاتها معذبة متألمة مغتمة حزينة خائفة وجلة إلى يوم القيامة»(3).

فالعامري يثبت السعادة والشقاء للإنسان بعد الموت وحتى قبل يوم الحساب، ولكن كيف يعذَب الإنسان قبل أن يتم حسابه في يوم القيامة؟، أليس هذا مصادرة على الحكم الإلهي؟ وما الموقف إذا عفا الله عن المسيء وأدخله الجنة، أليست رحمة الله تسع كل شيء؟ فكيف يعاقب إنسان بعذاب القبر، والله سيغفر له ويرحمه ويدخله جناته؟

وتعد هذه المسألة من أشد المسائل التي اختلفت حولها الآراء، والتي حاول متكلمو الإسلام وفلاسفته حلها، وإن كان أي حل منها قد عُقب عليه باعتراضات،

---

(1) المرجع السابق ص 102.

(2) المرجع السابق ص 153.

(3) إخوان الصفا: الرسائل ج 3 الرسالة السابعة من النفسانيات العقليات في البعث والقيامة ص 279.

ولعل يكون الأسلم فيها أن نقول إن الإنسان المخطىء والعالم بخطئه لأنه عاند العقيدة ولم يسلم بصحتها يشعر عند الموت شعوراً نفسياً بمدى الخطأ الذي ارتكبه، وأن الموت جاء إليه ولا سبيل للفرار من الحساب، فيشعر حينئذ بعذاب نفسي لما ارتكبه من أخطاء، وندم على فعله، أما القول بعذاب يخالف هذا التصور فهو ضرب من الغيب، ولذا يمكن أن نتصور أن الشقاء أو السعادة التي يقصدها العامري هي شعور نفسي فقط، باعتبار أن الجسد في هذه المرحلة منقضي.

2 ـ علامات الساعة

نلاحظ هنا حرص العامري على الوقوف على ما ورد ذكره في القرآن حول علامات الساعة دون اللجوء إلى تأويل أو تفلسف، وبظهور علامات الساعة تنتهي الحياة الإنسانية كلها على الأرض إذ أن «العالم منقض بالساعة التي هي آتية»[1]، أما تحديد معادها، فيقف فيه العامري عند الحد الذي ذكر في القرآن من أنه لا يعلمها إلا الله فيقول: قال الله تعالى: ﴿وتبارك الذي له ملك السموات والأرض وما بينهما وعنده علم الساعة وإليه ترجعون﴾[2].

ـ وأول علامة من علامات الساعة هي موت كل البشر، أو ما يذكره بأنه النفخ في صورة الأحياء ليعمهم الموت.

ـ والعلامة الثانية من علامات الساعة، وقوع الرجفة في الأرض، ليستحيل بها من حال الكثافة إلى حال اللطافة، حتى إن الجبال مع صلابتها تسير سير السحاب أو تسير شبيهاً بهواء، وتشتعل الحرارة على الأرض والماء، حتى إن البحار تصير مسجورة، والأرض بسطوع البخار متزلزلة.

ـ والعلامة الثالثة، هي أن تطوى السموات السبع عما هي عليه من التحرك الدوري، وتنقل إلى الحالة المشاكلة لما بشر به المؤمنون من الثواب الأبدي.

3 ـ حشر البشر

وهو الأمر الثالث الذي يعرضه العامري في مجال الأخرويات الخاصة بالإنسان، وفيه يحشر الخلق جميعاً، أي يبعث البشر مرة أخرى للحياة الأخروية، وهذا الجزء سنعرض له فيما بعد بتفصيل.

---

(1) العامري: الاعلام ص 156.

(2) العامري: الأمد على الأبد، والآية رقم 85 من سورة الزخرف.

4 ـ الحساب

وهو الأمر الرابع الذي يلي حشر البشر، وهو أن يحاسبوا عما اقترفوه في الدنيا من علم وعمل، ويتم هذا بأن يأخذ البشر بعرض أعمالهم على الكتب المنزلة، وتكون أعمالهم صورة دالة على ما اكتسبوه من حسنات أو قارفوه من سيئات، وفي هذا الحساب لا يستطيع الإنسان أن يكتم شيئاً من أعماله، ويصير كل واحد محاسباً نفسه على كتاب الله المنزل إليه[1].

ومعنى هذا القول الأخير من العامري، أن كل أصحاب الكتب السماوية سيحاسبون بحسب كتبهم التي أنزلت إليهم، أي أن اليهود سيحاسبون بحسب ما أنزل إليهم في التوراة، والنصارى يحاسبون بحسب ما أنزل إليهم في الإنجيل، ولكننا لا يمكن أن نتصور أن هذا هو مقصود العامري، وربما كان يقصد أن هذا حكم صحيح على اليهود والنصارى قبل نزول القرآن، أما بعد الإسلام، فالكتاب الذي سيحاسب عليه البشر هو القرآن وحده، ولعل العامري في كتابه «الاعلام بمناقب الإسلام» قد أفاض في بيان هذا المعنى، فهو الهدف الأساسي من وراء تأليفه لهذا الكتاب.

5 ـ الجزاء

يذهب العامري إلى أن كل من وجدت أعماله موافقة لما ذكر في كتاب الله المنزل، وأخذ أعماله وكتابه بيمينه ولم ينبذه وراء ظهره، فإن حسابه يكون مبهجاً ذا سرور، «ويقع لأعماله وزن ومقدار، ويبشر بالمثوبة الأبدية، ويساق إلى ما وعد به من نعيم الجنة، ومن وجدت أعماله بالضد.. هدد به من عذاب النار»[2].

وينقسم الخلق عند هذا الوضع إلى ثلاثة أقسام: المقربون وهم أصحاب الدرجة العليا في الجنة، وأصحاب الميمنة وهم المثوبون، ولكن في درجة أدنى من السابقين، والعصاة أو أصحاب المشأمة، وهذا التقسيم يأخذه العامري من قوله تعالى: **﴿وكنتم أزواجاً ثلاثة فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة، وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة والسابقون السابقون، أولئك المقربون﴾** (سورة الواقعة: الآيات من 7 - 11).

---

(1) العامري: المرجع السابق ص 154.

(2) العامري: الأمد ص 154.

وهذا التقسيم الثلاثي للخلق يوم الجزاء المعتمد على هذه الآية القرآنية نجده معتمداً عند فيلسوف آخر تالي على العامري، وهو ابن سينا الذي قسم البشر في السعادة والجزاء الأخروي إلى ثلاث طوائف[1] هم أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة، والسابقون الذين ينالون أعلى درجة من درجات الجنة، وهي خاصة بالملائكة والفضلاء من البشر، وهي المرتبة التي يسميها العامري بالمرتبة الملكية، وهو ما سنعرض له بتفصيل فيما بعد عند الحديث عن الثواب والعقاب.

وفي هذه الجزئيات نلاحظ ميل العامري إلى الجانب الديني أكثر من جانب التأويل العقلي، حيث رأى أن هذه التصورات هي الأصلح للعامة، ولا تخالف آراء الخاصة من الفلاسفة، وكان هذا المنهج الذي التزمه عند بحث بعض الأمور الدينية الغيبية، وتوقف في أكثرها على ما جاء ذكره بالنص ـ سواء كان قرآن أو سنة ـ هو الأفضل والأسلم للعامة والخاصة من البشر، فلذا يقول: «إن علمنا بالأشياء الشريفة.. كاللوح والقلم والعرش والكرسي والدركات والدرجات والمعراج والبراق، وغيرها من الأحوال المعادية.. أن أحداً ليس يقف على حقائق هيئاتها وخاص صورها إلا بحسب التصديق للخبر والدلالة عليها»[2].

فإذا كان هذا هو منهج العامري في عرض الأمور السمعية، فإنه بإمكاننا أن نطبق هذا المنهج على كل الأمور الأخروية التي لا نجد لها ذكر في كتبه، والتي ربما قد ذكرها ضمن كتبه المتعددة المفقودة، هذا المنهج الذي يلتزم بالوقوف في معرفة الأمور الغيبية عند حدود الشرع باعتباره هو دليل إثباتها، دون الإسراف في التأويل العقلي، وأن يكون الالتجاء إلى العقل هو لرد بعض التصورات التي قد تكون متجاوزة أو مخالفة لتصور فلسفي سبق أن أثبت صحته.

رابعاً: البعث الإنساني

1 ـ حقيقة البعث

اختلف المفكرون والفلاسفة وأصحاب الديانات حول حقيقة البعث بين منكر أو مثبت، وانقسموا إلى ثلاث اتجاهات، أولها من أنكر البعث، وثانيها من تشكك

---

(1) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ق 4 ن 3.

(2) العامري: الأمد على الأبد ص 134.

في حقيقته، وثالثة أقرت وجوده، مع اختلافهم في نوعية هذا البعث، وينقد العامري هذه التصورات ليحدد موقفه منها.

الاتـجاه الأول: وهو الذي أنكر البعث، ويتمثل في قول قدماء الفلاسفة الطبيعيين، الذين ذهبوا إلى عدم ثبوت شيء من المعاد الجسماني أو الروحاني، لأن النفس عندهم هي المزاج، فإذا مات الإنسان فقد عدمت النفس وإعادة المعدوم محال.

وينسب العامري هذا الاتجاه إلى بعض القدماء من الدهريين، وهم الذين استثقلوا العبادة وانسلخوا عن أهل الملة، ولم يسندوا ضلالتهم إلى حجة، بل سلكوا في دعواهم إلى مسلك الحيرة[1]، ويستشهد على وجود هذه الفرقة بما جاء في ذكر الله تعالى: **﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر، وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون﴾** (سورة الجاثية: آية 24).

وينسب الشهرستاني هذا الرأي إلى جماعة من الصابئة الذين أنكروا البعث، وقالوا إن الثواب والعقاب هو تناسخ الإنسان في هذه الدنيا، فلا دار سوى هذه الدار، ولا يتصوروا إحياء الموتى وبعث من في القبور ويذكر الله تعالى قولهم **﴿أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم تراباً وعظاماً أنكم مخرجون هيهات هيهات لما توعدون﴾**[2].

كما ينسب العامري هذا الاتجاه إلى بعض أصحاب الطبائع القدماء الذين أنكروا وجوداً مستقلاً للنفس، بل هي تتكون عندهم ـ من الأخلاط الأربعة «وأن الأخلاط الأربعة متى عرضوا لها الانحلال.. فإن الروح المتولدة من امتزاجها تبيد وتفنى، ويبقى القالب بعد تلاشيها مدة من الزمان على هيئة تركيبه، إلى أن يعرض له احتراق أو عفن، فيستحيل إلى جوهر التربة التي وضع فيها»[3].

ويضيف العامري إلى هذه الطائفة أيضاً حكماء اليونان، لأنهم مع إقرارهم

---

(1) العامري: المرجع السابق ص 151، وفي هذا المجال انظر البغدادي: أصول الدين، الأصل الحادي عشر ص 233، وفخر الدين الرازي: الأربعين ج 2 ص 55، وأيضاً المحصل ص 223.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل ج 2 ص 113 والآية رقم 35 - 36 من سورة المؤمنون.

(3) العامري: الأمد على الأبد ص 141.

الثواب الأبدي أنكروا البعث والنشور حتى إن العامري على الرغم من إعجابه بأقوال كثير من حكمائهم، يرى أن مسألة البعث هي المسألة التي خالفوا فيها الملة الإسلامية قائلاً عنهم: «إن اعتقادهم في صورة المعاد يخالف الملة الحنيفية بنكته واحدة، وهي أنهم لم يكونوا يعترفون بالبعث والنشور، ولكن كانوا يوجبون المثوبة الأبدية لمجرد الأرواح البشرية»[1].

الاتجاه الثاني: وهو المعبر عن موقف الشك أي التوقف عن الإدلاء بأي من الآراء سواء في الإثبات أو النفي، وقد ذهب إلى ذلك جالينوس الذي تشكك في أمر المعاد بين إثباته وإنكاره، فيذكره العامري بأنه شهد على نفسه بأن شكاك في المعاد، أحق هو أم باطل[2]، وهذا الموقف مبني على تصوره للنفس حيث قال إنه «لم يتبين أن النفس هل هي المزاج وتعدم عند الموت ويستحيل إعادتها، أو هي جوهر باق بعد فساد البدن، فيمكن المعاد»[3]؟

وتبقى الاتجاهات الثالثة الأخيرة: أحدهم قال بالبعث الجسماني فقط والثاني قال بالبعث الروحاني فقط، والاتجاه الأخير قال بالاثنين، وهذا هو الاتجاه الأكثر والأغلب، وقد أخذ به الكثيرون سواء مفكرون أو أصحاب ديانات، ولذا يرى العامري أن معظم البشر قد ذهبوا إلى التسليم بوجود البعث والإقرار به قائلاً: «ليس أحد ممن أقر بالصانع جل جلاله إلا وهو يقر بالثواب الأبدي»[4]، فإذا كان الله موجود، فالثواب والبعث موجود، ولكننا نرى أن هذا استنتاج خاطىء منه، لأنه حسب ما ذكره من قبل أن هناك من أقر بوجود الثواب الأبدي، وبالرغم من ذلك أنكر البعث، وهو رأي بعض الفلاسفة اليونان وأصحاب التناسخ.

ولكن كيف يتم هذا البعث، أو ما هو نوعيته عند المقرين به؟ هنا سنجد أن

---

(1) العامري: المرجع السابق ص 76، ولكن ليس كل فلاسفة اليونان قالوا بالخلود، بل ذهب إلى هذا سقراط وأفلاطون، انظر محاورة الجمهورية، تحقيق فؤاد زكريا ص 522. وقبلهما فيثاغورث وأتباعه، وما عدا هؤلاء فإن معظم فلاسفة اليونان لم يعتقدوا ببقاء النفس، انظر أرسطو، كتاب النفس ص 112 - 113، ويوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 54.

(2) العامري: الأمد على الأبد ص 74 - 75.

(3) د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ص 280.

(4) العامري: الأمد على الأبد ص 151، وأيضاً البزدوي: أصول الدين، المسألة 43، ص 156.

الآراء ستختلف حول نوعية البعث الذي سيترتب عليه اختلاف نوعية الثواب والعقاب.

2 ـ نوعية البعث

يذكر العامري تصورات المفكرين حول كيفية بعث الإنسان يوم القيامة، ويذهب إلى أن هذا الأمر لا يخلو من ثلاثة احتمالات، إما بعث الأجساد فقط، أو بعث النفوس فقط، أو بعث الأجساد مع النفوس، وهذه الاتجاهات الثلاثة ظهرت عند مفكري الإسلام، ويأخذ العامري باتجاه واحد منها وينقد التصورين الآخرين.

التصور الأول: ينسبه العامري إلى المعتزلة، ويفسر تصورهم لبعث الإنسان يوم القيامة بأنه يتم بأن «الله جل جلاله يجمع أجزاء البدن في النشأة الآخرة، ويؤلفها تأليفاً صالحاً لحلول الحياة، ثم يخلق فيه الحياة»[1]، فهو تصور قائم على أن البعث يتم بإعادة أجزاء بدن الإنسان، باعتبار أن هذه الأجزاء هي جواهر لا تفنى، ويكون الموت هو تفرق هذه الأجزاء والبعث إعادة تأليفها مرة أخرى بجميع أجزائه، وعندما تجتمع أجزاء الجسم يحله عرض الحياة مرة أخرى وينتهي عرض الموت، فيكون هذا العود أو هذا الجمع هو بعث للإنسان.

ويبني المعتزلة تصورهم هذا على تصورهم لحقيقة الإنسان، الذي هو عندهم هذه الهيئة الجسمانية، فالإنسان هو جسد، وهو الجسد المحسوس المؤلف من لحم ودم وعظم وعروق، وهو الجسد الطويل العريض، فالإنسان هو جسد، أما النفس فهي عرض لا وجود مستقل لها ـ كما سبق أن ذكرنا.

فكأن إنكار المعتزلة للبعث النفسي فقط، أو النفسي مع الجسدي قائم على أنهم نفوا وجود النفس الناطقة المجردة، واستدلوا على صحة رأيهم بالقول بأن البدن وحده هو الحيوان، وهو الإنسان بحياة إنسانية خلقتا فيه، وهما عرضان، والموت هو عدمهما فيه أو ضد لهما، وفي النشأة الثانية يخلق في هذا البدن حياة إنسانية بعد تفتت هذا الجسم، ويصير ذلك الإنسان بعينه حياً[2].

---

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 153.

(2) ابن سينا: رسالة الأضحوية في أمر المعاد ص 78، وأيضاً د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ص 278 - 279.

التصور الثاني: ينسبه العامري إلى الحكماء الإلهيين وإلى المشائيين، وهم القائلون بثبوت المعاد الروحاني فقط، وهذا مبني أيضاً على تصورهم للإنسان، إذ اعتبروا أن الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة المجردة، وأن البدن آلة لهذه النفس تستعمله وتتصرف فيه لاستكمال جوهرها، والنفس لا تقبل الفناء ـ أي العدم ـ بعد وجودها، لأنها بسيطة وهي موجودة بالفعل، أما الجسد فأنكروا بعثه، واعتقدوا أن الإنسان إذا مات وكان سعيداً فقد خلصت نفسه الروحانية إلى العالم العلوي، وإن كان شقياً فقد ارتدت نفسه الجسمانية المختلطة إلى العالم السفلي(1).

وكان بعض فلاسفة الإسلام من أصحاب هذا الاتجاه، وها هو ابن سينا منهم يذكر هذا بقوله: إن المعاد هو عود النفوس الإنسانية إلى عالمها»(2)، ولذا فإبن سينا يعتقد باستحالة إعادة الأجسام المعدومة، لأن إعادة المعدوم لا يصح، فإنه لا يكون للمعدوم عين ثابتة مشار إليه في حالة العدم حتى يمكن إعادته بعينه(3).

التصور الثالث: وهو التصور القائل بثبوت المعادين الروحاني والجسماني معاً، وهو قول أغلب المسلمين وقول معمر من قدماء المعتزلة، وقول الكثير من الصوفية أيضاً، والقائلون بهذا النوع من المعاد يجعلون الحياة بوجود النفس للبدن، والموت بمفارقة النفس للبدن، ويردون في النشأة الثانية النفس في البدن الذي كان فيه(4).

وإلى هذا الاتجاه يميل العامري في موقفه من نوعية البعث، ولذلك فهو يعرف البعث على أن «الله يعيد الأرواح إلى أجساد الموتى، على تركيب تتحد به قوتا الحس والعقل؛ فتعرف الأنفس بقوة العقل أحوالها التي مضت عليها في حال الدنيا، وما اكتسب من حسنة وسيئة»(5).

وإلى هذا الاتجاه أيضاً يذهب إخوان الصفا القائلون بأن من لا يوقن ببعث

---

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 152، وأيضاً الرازي: الأربعين في أصول الدين ج 2 ص 55.
(2) ابن سينا: رسالة في القدر ص 3، رسالة في النفس بقائها ومعادها ص 147، الشفاء الإلهيات ج 2 ص 423، وشرح كتاب الاثولوجيا ضمن أرسطو عند العرب ص 37.
(3) ابن سينا: التعليقات ص 149.
(4) البغدادي: أصول الدين، الأصل الحادي عشر ص 234، الرازي: الأربعين ج 2 ص 71.
(5) العامري: الاعلام بمناقب الإسلام ص 136.

الأجساد ولا يتصوره فليس من الحكمة أن يخاطب ببعث النفوس، لأن بعث الأجساد يمكن تصوره ويقرب فهمه وعلمه فأما من لا يقربه ولا يتصوره فهو لبعث النفوس أنكر، وبه أجهل، ومن تصوره أبعد[1].

وعندما نصل بالحديث عند العامري إلى الحديث عن الحسنة والسيئة، نصل إلى الكلام عن الثواب والعقاب، وهي آخر موضوعات هذا الفصل، بل هذه الدراسة بأكملها، باعتبار أن الجزاء في الآخرة هو المصير النهائي للإنسان في الدار الأبدية.

خامساً: الثواب والعقاب

1 ـ ضرورة وجود الثواب والعقاب

بداية يسلم العامري بضرورة وجود الجزاء في الآخرة، بل يربط بين وجود الله تعالى ووجود الجزاء، فإذا كان هناك إله، فلا بد أن يحاسب هذا الإله الإنسان عما فعله في الدنيا من خير وشر. ولذا كان وجود الثواب والعقاب، أو الوعد والوعيد نتيجة مترتبة على التسليم بالوجود الإلهي.

ويذهب العامري إلى أن الجزاء ضروري بحكم الشرع وبحكم العقل، فالشرع قد ذكر في العديد من الآيات صور للعقاب لمن عصى ربه، وصور للثواب الذي أعد لمن أطاعه. والعقل أيضاً يؤكد ذلك، فالعقاب ضروري لأنه جزاء عادل للإنسان، ولأن الإنسان الذي «دنس جوهره واستهلك ذاته، فقد خسر الدنيا والآخرة»[2].

ولكي يبرأ الإنسان من هذا الدنس، يحتاج إلى التطهر، فكانت العقوبة هي نوع من التطهير، وهو ما «اتفق المتدينون والحكماء والإلهيون على أن النفس متى تدنست بشهوات بدنها، وأبطلت سلطان عقلها، فقد استوجبت عقوبة الله عز اسمه، بالآفات الحسية والألم»[3].

---

(1) إخوان الصفا: الرسائل ج 3 الرسالة السابعة من النفسانيات والعقليات في البعث والقيامة ص 289.

(2) العامري: شذرات ص 512.

(3) العامري: الأمد ص 99، كما يذهب الفارابي إلى ضرورة وجود الجزاء قائلاً: ينبغي أن يعلم أن المكافأة واجبة في الطبيعة، وأنها إنما تجب في الأعمال المقرونة بالنيات، والدليل على ذلك أن المرء لا يجازى على ما يعمله في نومه، السياسة ص 14.

فالعامري هنا يتصور النفس كأنها معدن نفيس، مثل الذهب الذي اختلطت به الشوائب، فعند تنقيته لا بد من إدخاله إلى النار حتى يعود معدناً نفيساً خالصاً، والنفس كذلك تختلط بالشوائب من المعاصي والذنوب حتى فسد جوهرها، فوجب أن تدخل النار لكي تتطهر وتعود إلى صفائها الأول.

2 ـ المثاب والمعاقب

يحاول العامري بعد ذلك أن يحدد من هو المحاسب من مخلوقات الله تعالى، أي من من موجودات العالم هو المخاطب بالوعد والوعيد والمحاسب بالثواب والعقاب؟ بداية يقسم العامري موجودات العالم التي أنعم الله عليها بشرف الحياة إلى ثلاثة أصناف هي:

ـ الحيوانات الأرضية، وهي لا تؤدي خصائص أفعالها إلا بحسب ما خلقت، أي بحسب طبيعتها، وهذه الحيوانات الأرضية انحطت درجاتها عن استحقاق الوعد والوعيد.

ـ الأحياء الروحانية، وهم لا يؤدون خصاص أفعالهم بحسب المعرفة العقلية، وهذه الكائنات هي الملائكة، وتتجه أعمالهم إلى الملذات العقلية فقط، لأنهم عباد الله المكرمون، وهم الملائكة المقربون، ولذا يصفهم بأنهم **﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلوم ما يؤمرون﴾** وأنهم **﴿يسبحون الليل والنهار لا يفترون﴾**[1]، ولذا لم يكن لهؤلاء الملائكة عقاب لأن طبيعتهم جبلت على الطاعة لله ولا تقوى على المعصية.

ـ أما الصنف الثالث من مخلوقات الله فهم البشر، فالإنسان في مرتبة وسطى بين الحيوانات والملائكة، فهو يشاكل الحيوانات بجسده وطبيعته الجسمانية، ويشاكل الملائكة بعقله وروحه الخالدة، فإذا غلبه جسده كان في زمرة الحيوانات، ومن أعلى من شأن عقله فقد صار في جملة الملائكة، وهذا ما يفهم من قول العامري: «فلسبب أن طبعه ربما غلب عقله، فيشاكل به الحيوانات الأرضية، ويتباعد به عن الأحياء الروحانيين، صار مستحقاً للخطاب بأبلغ الوعد

(1) العامري: الأمد ص 161 - 162.

والوعيد»[1].

إذن فالمحاسب من مخلوقات الله هو الإنسان وحده، وبالتالي فهو المثاب والمعاقب، والذي نزل التكليف إليه، ونزلت له الرسالات السماوية، ولهذا وجد الوعد الإلهي في الكتب المنزلة للإنسان[2]، فمقياس الحساب عند الإنسان وجود عقله، فإذا غلبه الحس كان معاقباً وإذا غلب العقل الحس كان الإنسان مثاباً.

ولكن ما هو موقف من لم يبلغ طور العقل، وهم الصبية والأطفال؟ أو ما هو موقف صبية المشركين الذين لم يبلغوا طور العقل والاختيار[3].

لا يميز العامري في هذا المجال بين أطفال المشركين وأطفال المؤمنين بل يضع الأطفال والصبية جميعهم في مرتبة واحدة يوم القيامة، وهي مرتبة الخدم في الجنة فيذكرهم بقوله: وأما الصبية والأطفال، فيشبه أن تكون مرتبتهم في الآخرة مرتبة الخدم الذين بشر التنزيل بهم ـ أعني الحور العين. أن يقيمهم الله تعالى في دار الأبد مقام الخدم[4].

فالإنسان الذي يحاسب ويجازى، يكون هو الإنسان العاقل البالغ الذي فعل واختار بناء على مقدرة عقلية وإرادة حرة، وهذا الاختيار إما أن يقوده إلى التزام الخير الذي هو موافق لطبيعته ولجوهره الخالد الناطق العاقل المشارك للملائكة، ويكون الإنسان في هذه الحالة مثاب، لأنه اختار الجانب السماوي الخالد، أو يكون الإنسان معاقباً إذا ترك جوهره الحقيقي، الذي هو النفس والعقل، مفضلاً عليهما الجانب الأدنى منه وهو الجسد، وهو الجانب الأرضي من تكوينه، وهو جانب فاسد، ولكي يكون الإنسان محاسباً وعاقلاً، لا بد أن يفهم ويعي شروط

(1) العامري: المرجع السابق ص 161.
(2) المرجع السابق ص 162.
(3) هذا التساؤل كان إحدى المسائل التي ثار حولها جدل كبير بين مفكري الإسلام، ولعل من أهم المجادلات التي حفظها لنا المؤرخون هذ الجدل الذي دار بين الإمام «أبي حسن الأشعري» وأستاذه الاعتزالي «أبي علي الجبائي» عندما سأل عن موقف الصبية يوم القيامة في حديثه عن ثلاثة إخوة أحدهم مات وهو مؤمن، والآخر مات وهو مذنب، والثالث مات وهو صغير، وكان هذا الحوار من أسباب خروج الأشعري عن المعتزلة مكوناً فرقة خاصة.
(4) العامري: الأمد ص 155.

الوعد والوعيد ليحق عليه الحساب، أما من لا يصل إلى فهم هذه الشروط فلا يقع تحت: الحساب أو العقاب.

3 ـ شروط الوعد والوعيد

يحدد العامري عدة شروط يجب أن يعلمها الإنسان ويعقلها حتى يحق عليه الوعد والوعيد، هذه الشروط يحددها في ثلاثة، يشمل كل شرط منها على أربعة أمور، فيكون مجموع هذه الشروط بما تشتمل عليه اثنا عشر، وكل من وجد نفسه مؤمنة بمجموع هذه المعاني الاثني عشر كان جديراً أن ينطلق عليه الوعد والوعيد[1]، وهذه الشروط هي: -

الشرط الأول: الملك الحقيقي لله، ولن يكون هذا الامتلاك متحقق إلا بإثبات أربع صفات، أن يكون الله واجب الوجود، وأن يكون وحداني الذات، وأن يكون نافذ القدرة، وأن يكون تام الحكمة.

الشرط الثاني: السياسة الفاضلة، ولن تكون فاضلة إلا بمجموع أربعة معاني هي: الحفظ والرعاية، الانصاف والعدل، الاستعراض والمحاسبة، والجزاء والمؤاخذة.

والشرط الثالث: هو إزاحة العلة، ولن تكون العلة مزاحة إلا بتحقيق أربعة معان أيضاً، وهي: الصحة، والكفاية، والمهلة، والهداية، فإذا تم تحققت هذه الشروط للإنسان، تحقق له الصلاح والمسؤولية، وأصبح جديراً بالمحاسبة ويجري عليه الوعد والوعيد.

ولكن كيف يستطيع الإنسان أن ينتقد نفسه، ويبتعد عن العقاب، ليحصل على سعادته أو مثوبته الأخروية؟

يحدد العامري عدة التزامات ليحقق الإنسان بها هذا الثواب، هذه الالتزامات يجب أن يلتزم بها الإنسان، وهي منقسمة إلى علم وعمل، أو معرفة وسلوك، ففي المعرفة يجب على الإنسان أن يحقق اعتقادات معينة، ويخلص في عباداته ويصحح معاملاته، ويبتعد عن الشرور ـ أو كما يسميها العامري ـ الانزجار من القاذورات.

---

(1) العامري: الأمد ص 160.

ثم يضيف العامري إلى هذا العلم نوعاً من السلوك والعمل، بأن يواظب على سلوك معين يشمل الشكر على النعم والصبر على المحن، والاستسلام للقضاء والقدر، وهذه المعاني السبعة تضاف إلى المعاني الاثني عشر السابقة، فيكون الإنسان المحاسب والمكلف الذي يستطيع أن يخلص من هذا التكليف ويفوز بالثواب وهو الذي يحقق الاثني عشر معنى بالإضافة إلى السبعة معاني المتضمنة في علم الإنسان وعمله.. ويكون طريق النجاة للإنسان بتحقيق مجموع هذه المعاني التسعة عشرة، فإذا حققها الإنسان فقد حقق لنفسه السعادة والثواب الأبدي، ويستشهد العامري على هذا بآية تدعم فكرته فيقول: «وكل من سعد بانتظام هذه المعاني التسعة عشرة، فقد سلم من الحال المذكورة بقوله تعالى: ﴿لواحة للبشر عليها تسعة عشر﴾»[1].

فالإنسان المحاسب هو الإنسان البالغ العاقل صاحب الإرادة الحرة المختارة، ويكون اختلاف درجات الإنسان بين الثواب والعقاب هو نتيجة لتحقيق شروط العلم والعمل، وهذه الدرجات تختلف بين الثواب والعقاب، وبالتالي تختلف منزلة البشر في الآخرة نتيجة اختلافهم في أعمالهم وعلمهم. فما هي هذه المراتب؟

4 ـ مراتب البشر في الثواب والعقاب

يقسم العامري البشر من حيث منزلتهم في العلم والعمل الدنيوي إلى أربع مراتب، تختلف بناء على هذه المراتب الدنيوية درجة الاستحقاق التي ينالها الإنسان في الآخرة، إن كانت ثواباً أو عقاباً، وهذه المراتب هي:

أ ـ الرتبة الملكية: وهي أعلى مراتب البشر، والتي يحقق فيها الإنسان كماله الحقيقي، وفيها يكتمل علم الإنسان وعمله، ويصف العامري الإنسان في هذه المرتبة بأنه مسرور، فقد أنعم الله عليه بالعقل الصحيح، والرأي الأصيل، ووفقه من التمييز للحكم الخالص، والاستقرار للمعالم الصادقة، وأيده بالاستعلاء بروحانيته على عالمي السفلى والعلو، والإحاطة بما فيها من التدبير الإلهي والنظام الحقيقي، وإذا وصل الإنسان إلى هذه المرتبة، أصبحت نفسه مشغولة عن الالتذاذ بمتع الدنيا الجسدية، وتصير ذاته مشغولة بتحصيل الملذات العقلية من أجل

(1) العامري: المرجع السابق نفس الصفحة والآية رقم 29 - 30 من سورة المدثر.

الترقي إلى العالم العلوي[1].

ويكون الإنسان في هذه المرتبة عاشقاً لما استبشر به من الثواب الأبدي، فيصير في فعله متابعاً لما أمر الله به، ولا يفعل إلا ما أحبه الله، ولا يطمئن إلا إلى الكرامات والاستجابة للدعوات، والإطلاع على المغيبات، والأمن لعوارض الآفات، والاستنزال لصنوف البركات، وتصبح النفس الإنسانية في هذه الحالة ـ ونتيجة لعلمها الأبدي وعملها الصالح وتقربها من الله ـ تصبح عقلاً خالصاً وروحاً صافية، وتحبه الملائكة وتمده بدوام المعونة، فيتحقق ذلك منهم، ويثق بما استحكم من وصالهم، فيرى أحوال دنياه كالمستقبل عنده، فيتمنى الانتقال من العالم السفلي إلى العالم العلوي، من العالم الحسي إلى العالم العقلي، بل من العالم الجسماني إلى العالم الروحاني، بل من العالم الانتقالي إلى العالم الأبدي، ويذكر العامري أن الله قد وصف أصحاب هذه المرتبة بقوله تعالى: ﴿**من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى، وهو مؤمن، فلنحيينه حياة طيبة، ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون**﴾[2].

فإذا وصل الإنسان في دنياه إلى هذه المرتبة الكاملة، فقد حقق الكمال الإنساني وأصبح مشاركاً للملائكة في طبيعتهم الصافية، فتكون مرتبته في الآخرة موافقة لرتبته الدنيوية، فينعم الله عليه بالتشريف والإكرام، ويكون في أعلى درجات الجنة مع الملائكة[3].

ب ـ الرتبة السبعية: ويسميها العامري بالرتبة السبعية المعاندة للرتبة الملكية، فهي على العكس والنقيض من الرتبة الأولى، فهي رتب الشقاء الإنساني، فالإنسان في هذه الدرجة يكون قد صرف حياته كلها في التمتع بالملذات الحسية فقط، وأهمل تماماً جوهره العقلي، وعند الموت تكون درجة هذا الإنسان لم ترتفع عن درجة البهائم، ويكون في هذه الحالة قد باع النعيم الأبدي بالتراب السفلي[4]، وصفات الإنسان في هذه المرتبة يكون معجباً بنفسه مولعاً بمتابعة هواه، متعظماً

---

(1) العامري: المرجع السابق ص 147.
(2) العامري: الأمد ص 148، والآية رقم 97 من سورة النحل.
(3) العامري: الأمد ص 150.
(4) العامري: المرجع السابق ص 107.

عن الانقياد لأحكام الدين، مؤثراً للعناد عن الحق، مستأيساً عن نعيم الآخرة لاستهتاره بزبرج دنياه.

والإنسان في هذه الحالة يرى أن كماله بالمجانة وبراعته بالخلاعة، وشرفه بالاستذلال للخليقة، وسعادته بالتغلب عن البرية، ويعتقد أنه كلما كان أعنت وأعند وأضر بالناس وأفسد كان ذلك أبلغ في جلادته، وأدل على فضيلته، فيدوم على تلك السيرة، ويجعلها خلقاً وسجية له، فتألفه الشياطين المردة، ويمده العتاة والفسقة فيه، ويصير كالأعمى الذي لا يهتدي ولا يأمن شيئاً من حالاته وذلك هو الشقاء الحقيقي للجوهر الإنسي، ويذكر العامري هذه المرتبة معتمداً على قوله تعالى: ﴿أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون﴾[1]، وتعد هذه المرتبة أدنى مراتب البشر في الآخرة، وهي التي سينال أصحابها العقاب ولذا تسمى بمرتبة الشقاء[2].

ج ـ **الرتبة البهيمية**: وهي رتبة الإنسان الذي أهمل عقله واتبع في فعله التقليد للآخرين في الخير، فيكون فعله للخير هو نتيجة التقليد وليس نتيجة التفكير والتعقل.

وصفات الإنسان في هذه الرتبة هو أن يكون في طباعه مؤات للحكمة ولا بمعاند للفضائل الإنسية، ولكنه يرى جمهور الناس على سيرة ظاهرة فيعتادها، ويرى نجاته مقرونة بتعاطيها، ثم يشاركهم في المكاسب الدنيوية، ويلابسهم في المهن المعاملية، ويكون متجرداً لتسوية معاشه، غير مهتم لشيء من أحوال معاده، فيعمر دنياه بسعيه ولا يؤذي الخلق بخبثه، ويرى الفوز مقروناً بما هو عليه من أنحائه، والخير مجتلياً من خاص مصارفه، ويكون تابعاً لكل ناطق ومجيباً لكل داع، ويصف العامري هذه المرتبة بأنها هي ما يتوجه إليه الشرع في أغلبها، «وبالحري أن تكون الشرائع الإلهية مقصوداتها معاضدة هذا الصنف من الخليقة»[3]، وسيكون حساب الإنسان ـ من هذه المرتبة في الآخرة ـ نيل الخير نتيجة فعله، واتباعه في التقليد لما نادت به الشريعة، ولكنه في درجة أدنى من درجة أصحاب العلم

---

(1) المرجع السابق ص 145، والآية رقم 21 من سورة الجاثية.

(2) العامري: الأمد ص 150.

(3) العامري: المرجع السابق ص 149 - 150.

والعمل، المفكرين الآخذين عن اقتناع لا اتباع.

د ـ الرتبة البشرية: يجمع الإنسان في هذه الرتبة بين العلم والعمل الفاضليين، ولكن يكون قاصراً عن بلوغ الكمال فيهما نتيجة عوارض أو تكاسل.

وصفات الإنسان في هذه المرتبة يكون موقناً بشرف الحكمة، مائلاً إلى اقتنائها، شديد الحرص على تحصيلها، إلا أنه يبتلى بشغل ضروري، أو بعارض مرضي، فيعاق عن رياضة نفسه، ويقتصر عن تهذيب مساعيه، بل تصير قوة التمييز به مصروفة عن جهتها بالانفعالات الحادثة والأعراض الطارئة، وإذا استطاع الإنسان إزالة هذا العائق لوصل إلى الكمال، ويذكر العامري هذا بقوله: «ولو أنه ـ أي الإنسان ـ تمكن من جبران نقصه، وإماطة عوائقه، لاستعقب به كمالاً إنسياً، واكتسب به ذخراً حقيقياً»[1].

والإنسان في هذه الرتبة سينعم بالمجازاة والمثوبة نظير ما قام به من فضيلة خلقية وعقلية، ولكن لن يتساوى مع الرتبة الملكية، لأن نفسه هنا كانت قاصرة عن بلوغ الكمال الذي حققه أصحاب الرتبة الملكية من أصحاب الرتبة البشرية في الآخرة في الجنة، ولكن في مرتبة أدنى من المرتبة الملكية.

وهذه هي المراتب الأربع التي يحققها الإنسأن في الدنيا، والتي على أساسها يجازى بالمثوبة أو العقوبة في الآخرة، وكانت رتبته في الدنيا مساوية لدرجته في الآخرة، وهذه الدرجات في الآخرة معلومة عند الروحانيين، معدة لأربابها من الآدميين[2]، وعلى ذلك، يكون البشر يوم القيامة منقسمين إلى سعداء وأشقياء، السعداء هم أصحاب المرتبة الملكية والبشرية والبهيمية، ولكن تختلف سعادتهم تبعاً لمرتبتهم، والأشقياء هم فقط أصحاب المرتبة السبعية. وهذا الترتيب نتيجة لما فعله الإنسان في الدنيا، ذلك أن الله جعل في الدنيا والآخرة طريقين: طريق لأهل الشقاوة وطريق لأهل السعادة، وجعل لكل طريق سبباً يوصل إليه من تعلق به[3]، فمن حصل الشقاء في الدنيا كانت رتبته الشقاء في الآخرة، ومن حصل السعادة في الدنيا كانت رتبته السعادة في الآخرة، والسعادة كما سبق وعرضنا لها في الفصلين السابقين تتحقق للإنسان، إما بالحكمة والمعرفة، وإما بالفضائل والأخلاق، وعلى

---

(1) المرجع السابق ص 150.

(2) المرجع السابق نفس الصفحة.

(3) العامري: السعادة ص 338.

ذلك يكون طريق نجاة الإنسان في الآخرة هو إما أن يحقق الأخلاق فقط، فيحقق الدرجة الدنيا من السعادة، أو يحقق الأخلاق والحكمة فيصل إلى الدرجة العليا من السعادة والمثوبة.

5 ـ نوعية الثواب والعقاب

يبني العامري رأيه في نوعية الثواب والعقاب على رأيه في نوعية المعاد، وسنرى أن من قال بالمعاد الجسماني سيركز على الجزاء الجسماني، ومن قال بالمعاد النفسي سيركز فقط على الجزاء النفسي، ومن جمع بين الاثنين سيقول بالجزاء للاثنين.

ويستعرض العامري في هذا المجال طوائف عديدة تذكر نوعية الثواب والعقاب، وإن كان يذكر بعضهم ممن لم يقل بالبعث، وهو حريص على بيان موقف هؤلاء قبل أن يحدد رأيه الخاص، ويظهر من خلال هذا العرض مدى اتساع ثقافة العامري، فنجده يذكر آراءً لأصحاب فلسفات متعددة، وآراءً لأصحاب ديانات مختلفة، وآراءً لفرق كلامية إسلامية، ويحرص على عرض هذه الآراء وبيان موقفه منها، لكي يتسنى له بعد ذلك تقديم رؤيته الخاصة، والتي سنلاحظ فيها أنه يلتزم باتجاه جمهور المسلمين. ومن هذه الآراء نجده يذكر رأياً لكل من: ـ

أ ـ أصحاب التناسخ[1]: ينسب العامري هذا الرأي إلى فريق من فلاسفة

(1) التناسخ: هو الاعتقاد بأن الروح الإنسانية تنتقل من جسم إلى آخر سواء كان جسم إنسان أو حيوان أو نبات أو جماد، فإذا انتقلت الروح من جسم الإنسان إلى جسم إنسان آخر سمي تناسخاً، وإذا انتقلت من جسم إنسان إلى جسم حيوان سمي مسخاً، وإذا انتقلت من جسم إنسان إلى جسم نبات سمي فسخاً، وإذا انتقلت من جسم إنسان إلى جماد سمي رسخاً.
وكان أول من قال بها من اليونان هو فيثاغورث الذي أخذها عن النحلة الأورفية التي تقول بولادات كثيرة متعاقبة، والغاية من التناسخ الطهارة التامة أو السعادة التامة، وقد نقلتها الأورفية عن الديانة الهندية وانتقلت هذه الفكرة من فيثاغورث إلى أفلاطون وأخذت عنده شكل الأسطورة، وذكرها في عدة محاورات مثل فايدروس، الجمهورية وفيدون التي خصصها لبحث مسألة الخلود، فيقول أفلاطون: «لا بد أن تكون أرواح الفجار الذين كتب عليهم أن يضلوا.. وفاقاً لما اقترفوه في الحياة من إثم.. يسجنون في بدن آخر.. ينقلبون حميراً وما إليهم من صنوف الحيوان»، انظر فيدون ص 223، وعن التناسخ انظر يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 29، د.أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص 77، أفلاطون ص 89، د.عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني ص 154- 155، صيف الفكر=

اليونان، وهم الرواقيون، وقد سبق أن نسب هذا الرأي أيضاً إلى فيثاغورث، ويتلخص رأيه عنهم بأنهم اعتقدوا بالتناسخ للأجساد والأرواح، وادعوا أن العقاب يكون للأنفس الشريرة بأن تلبس أشباح البهائم والحشرات، فيلحقها المذلة والهوان على قدر شهواتهم، ثم تعود إلى الهياكل الإنسية، وتؤثر السداد والاستقامة، فتتخلص على الإطلاق وتصلح للعالم العلوي[1]، وهذا ما يسميه أصحاب هذا الاتجاه بالتطهر.

فأصحاب التناسخ ـ حسب ما يذكره العامري عنهم ـ قالوا إن الإنسان عندما يعيش بروحه على الأرض قد يخطىء، فبعد موته تدخل روحه إلى أجساد إحدى الحيوانات أو الحشرات، بحسب ما وصلت إليه من درجات السفل، فتتأذى النفس الإنسانية لما وصلت إليه من وضاعة فيكون هذا الأذى والألم عقاباً لها، وتطهيراً، فإذا عادت هذه النفس الإنسانية مرة أخرى إلى جسد إنسان آخر، أصبحت تخشى العقاب، فتلتزم طريق الصلاح حتى تموت صالحة وصافية، فتنتقل إلى العالم العلوي لتنال ثوابها.

ويشير العامري إلى نوعية الثواب والعقاب عند هذه الفرقة في موضع آخر قائلاً: فإن بعضاً منهم يعتقدون القول بالتناسخ، وبعضهم يعتقد أن انقلاب النفس إلى حالة الضياء والنور هو الثواب، وانقلابها إلى ضده هو العقاب[2].

كما ينسب العامري مثل هذا الرأي إلى الهنود، ويرى أن أقوالهم في الثواب والعقاب قائمة على فكرة التناسخ، وأن الأساس في الثواب والعقاب هو النفس، وأن

= اليوناني ص 203، د.حسام الدين الألوسي: بواكير الفلسفة قبل طاليس ص 247، الجرجاني: شرح المواقف ص 283، د.أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية ص 355 دار النهضة سنة 1978

G.Skirk: the nature of Greek Myths, Penquim Books, 1977 P.165, and, the New Sehoff Herzog Encycl. of Religions Kmowledga Vol. 12. P.13.

فذهب كل من فيثاغورث وسقراط وأفلاطون إلى القول بخلود النفس، وهو الاتجاه الذي رفضه أرسطو، ويذكر العامري هذا الرأي عن أفلاطون بقوله: قال أفلاطون وينبغي أن يؤخذ الناس باعتقاد أنهم يخلدون في النشأة الثانية، انظر السعادة والإسعاد ق 3 ص 342.

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 151 - 152.

(2) العامري: الاعلام ص 134.

تطهر النفس من الجسد هو الثواب، وبقاء النفس مرتبطة بالجسد هو العقاب، فيقول عنهم: «فأما جيل الهند، فالغالب على دهمائهم أن الأجساد متى حرقت بالنيران، فقد تخلصت الأرواح من المذلة والهوان»(1).

كما ينسب هذا الرأي أيضاً إلى أصحاب الديانة المانوية التي تعتقد أن الجسم شر، لأنه مكون من المادة، ولذا يعد الجسد هو سجن للنفس وعقاب لها، وأن خلاص النفس من هذا السجن هو الثواب، ويشير العامري إلى هذه الفكرة عندهم بقوله: «وبعضهم يعتقد أن تخلص الأرواح من الأجساد هو الثواب وضده هو العقاب»(2).

ويرفض العامري هذا الاتجاه بكامله، لأنه يتعارض مع تصوره الفلسفي لتكوين الإنسان، كما يتعارض مع التصور الإسلامي، وإن كان يتفق معهم على أن النفس من العالم العلوي، والجسد من العالم الأرضي، ولذا سنرى أنه عندما يذكر عود الجسد في الآخرة، يذكر أنه عود لجسد من طبيعة مخالفة لطبيعة الجسد الأرضي.

وإذا كان العامري قد رفض فكرة التناسخ لتعارضها لما سيذهب إليه بعد ذلك من أن الثواب والعقاب للجسد والنفس معاً، نجد أن فلاسفة آخرين يقولون بأن الثواب والعقاب للنفس فقط، ومع ذلك يرفضون فكرة التناسخ، مثال الفارابي الذي قال: «لا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقول التناسخيون»(3)، ويشير إلى نفس المعنى في موضع آخر قائلاً: إن النفس «لا يجوز أن يكون في أبدان مختلفة، ولا يجوز أن يكون لبدن واحد نفسان»(4).

كما أشار إلى رفض هذه الفكرة ـ على الرغم من نقوله بالجزاء النفسي فقط

---

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 152.

(2) العامري: الاعلام ص 134.

(3) الفارابي: عيون المسائل ص 64، وفي التعليقات يقول: «النفس الإنسانية وإن كانت قائمة بذاتها، فإنها لا تنتقل عن هذا البدن إلى غيره، لأن كل نفس لها مخصص ببدنها»، ص 48.

(4) الفارابي: الدعاوى القلبية ص 10، غير أن البعض يرى أن الفارابي قد أخذ في مؤلفه «المدينة الفاضلة» بفكرة التناسخ عندما قال: «إن نفوس أهل المدن الجاهلية تبقى محتاجة إلى المادة، ثم تنحل إلى صورة الاسطقسات، وقد تظهر في صورة إنسان أو حيوان أو غير ذلك ثم تصير إلى العدم». انظر إبراهيم العاتي: الإنسان عند الفارابي ص 134.

- ابن سينا القائل بأن «النفس الإنسانية وإن كانت قائمة بذاتها، فإنها لا تنتقل عن هذا البدن إلى غيره، لأن كل نفس لها مخصص ببدنها، ومخصص هذه النفس غير مخصص تلك النفس»[1].

ب ـ رأي أنباذوقليس[2]: وهو رأي يذكره العامري ضمن آراء القائلين بالثواب والعقاب ويرى خطأه لأنه فيه خلط وفساد، حيث تصور أنباذوقليس أن الثواب هو بقاء النفس في الملذات مقدار ما قامت به من فعل، والعقاب هو بقاؤها في الألم بمقدار فعلها، ويلخص هذه الكفرة، بأن أنباذوقليس «قد خلط بشأن المعاد، فإن المشهور من مذهبه، أنه كان يقول بالمحبة والغلبة، ومعناهما أن جوهر النفس ذو معنيين أحدهما الطبع والآخر العقل، وأنه قد تتفق له فطرة بحسب الطبع، فيصير حينئذ مؤدياً أفعاله بحسب المحبة، وفطرة بحسب العقل فيصير حينئذ مؤدياً أفعاله بحسب الغلبة، وأن لكل واحد من الفطرتين مدة زمانية مساوية لمدة صاحبتها، وأن أحد الفطرتين ملذة والأخرى مؤلمة، وليس يوجد على ما اخترعه من هذه الدعاوى شيء من الحجج»[3].

ج ـ رأي أصحاب الديانات السابقة: ويعرض العامري لبعض أصحاب الديانات السابقة، فيذكر المجوس، وأصحاب الثنوية واليهود والنصارى، وإن كنا لم نستطع أن نقف على موقفه منهم أو عرضه لأكثرهم حيث إن العامري يذكر في كتابه «الأمد» أنه قد سبق وأشار إليهم في كتابه الملقب بـ«الإرشاد لتصحيح الاعتقاد»[4]، وهذا الكتاب هو أحد كتبه المفقودة.

---

(1) ابن سينا: التعليقات ص 65، والشفاء الطبيعيات ج 6 (النفس) ص 212.

(2) يمكن إدخال رأي أنباذوقليس ضمن أصحاب التناسخ، حيث تأثر في تصوراته بالنحلة الأوفية التي ترى أن النفس الإنسانية إلهية هبطت على البدن عقوبة لها، وليس لها من سبيل إلى الخلاص إلا بالتطهير، فالروح إلهية ارتكبت ذنباً فعوقبت. وهذا الذنب هو الذي يصوره لنا انباذوقليس في قوله بالتناسخ، حيث قال: «فقد كنت من قبل صبياً وبنتاً وشجرة وطائراً وسمكة بكماء في البحر»، فهو يؤمن بالتناسخ وأنه كان طائراً أو سمكة وشجرة، انظر أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص 188 - 189.

(3) العامري: الأمد ص 79.

(4) العامري: المرجع السابق ص 152.

د ـ رأي الفلاسفة[1]: ونسب العامري القول بخلود النفس إلى الفلاسفة، وهم المعتقدون بأن البعث سيكون للنفس دون الجسد وأن الثواب والعقاب أي الجزاء للنفس وحدها[2]، ويذكر ابن سينا موقف الفلاسفة وموقفه أيضاً بأن الجزاء في الآخرة ليس للأجساد بل للنفوس وحدها، قائلاً: «ولا يجوز أن يكون الثواب والعقاب على نحو ما يظن المتكلمون لأن تعذيب الخاطىء بوضع الأنكال والأغلال وإحراقه مرة بعد أخرى بالنار عقاب محال في صفة الله تعالى، لا يصدر إلا عمن أراد التشفي من عدوه»[3] ومن هنا كان الثواب والعقاب عنده نفسي فقط لأن «الثواب هو حصول استكمال النفس كمالها الذي تتشوقه، والعقاب تعريض النفس غير المستكملة لأن تستكمل ويلحقها في ذلك أذى»[4].

ويتفق ابن سينا مع سابقه الفارابي في القول بعدم بعث الأجساد، ولكنه يلطف من حدة قول الفارابي بخلود الأنفس العالمة فقط[5]، فقد اعتبر ابن سينا أن النفس البشرية خالدة بطبيعتها، لأنها جوهر روحاني بسيط، ولأنها تدرك الماهيات

---

(1) يذهب أكثر فلاسفة الإسلام إلى بقاء النفس، واختلفوا حول إعادة الجسد، ويذكر الكندي خلود النفس في رسالته في العقل، أما الفارابي فلا نجد له رأياً صريحاً حول الخلود لكل النفوس البشرية، حيث يرى في بعض المواضع أن الخالد هو نفوس أهل المدينة الفاضلة، فهي في ثواب دائم، أما نفوس أهل المدينة الفاسقة فهي في شقاء دائم، ونفوس أهل المدن الجاهلة والمبدلة والضالة ستبطل نفوسهم. انظر الفارابي: أهل المدينة الفاضلة ص 123 - 124، السياسات المدنية ص 53، الملة ص 48، ويصرح ابن سينا أن الخلود للنفس فقط، وابن رشد يقول بالبعث النفسي لكنه متردد بين بعث النفس الفردية وبعث النفس الكلية.

(2) ابن سينا: رسالة في القدر ص 3، وعلى الرغم من أنه يقول بالبعث النفسي فقط، إلا أنه يصرح في موضع آخر بأنه «لا يوجد من سبيل لإثبات البعث الجسماني إلا عن طريق الشريعة، وتصديق خبر النبوة، وقد بسطت الشريعة السعادة التي تجب للبدن، أما ما يدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة، هو السعادة والشقاوة للنفس»، انظر أبعاد هذه الفكرة عند ابن سينا في: رسالة في النفس بقاؤها ومعادها ص 47، الشفاء الإلهيات ج 2، م 9 ف 7 ص 423، رسالة اضحوية أمر المعاد ص 38، 58، 60، 97، 109 النجاة ق 3 ص 221، الجرجاني: شرح المواقف ص 582 وأيضاً د.عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ص 294.

(3) ابن سينا: التعليقات ص 114 وأيضاً رسالة في معرفة النفس وأحوالها ص 186.

(4) انظر مقدمة كتاب آراء المدينة الفاضلة بقلم د.البير نصري نادر ص 11.

(5) السجستاني: الينابيع، الينبوع السابع والعشرون ص 135 - 136.

البسيطة الخالدة، وسعادة النفس العالمة تكون بها، وفيما يتعلق بسعادة الأنفس العالمة، فإن ابن سينا يتفق مع الفارابي على القول بأن هذه السعادة تكون بتأمل الحقائق الأزلية في العقل الفعال، وشقاء الأنفس الجاهلة يكون بشعورها بأنها بعيدة عن هذه الحقائق، فكله يدور حول النفس سواء كان ثواباً أو عقاباً، وهذا الاتجاه يرفضه العامري.

وقد أخذ بهذا الاتجاه أيضاً بعض متكلمي الشيعة الإسماعيلية، فيذكر السجستاني «أن قصارى الثواب إنما هي اللذة، وأن اللذة الحسية منقطعة زائلة، واللذة الباقية هي لذة العلم، فالثواب في دار البقاء هو العلم لا الحس ولا الأشياء الحسية»[1].

هـ ـ رأي المعتزلة: ورأيهم في الجزاء على العكس تماماً من الرأي السابق، فإذا كان الفلاسفة قد قالوا بالجزاء النفسي فقط، ورفضوا الجزاء الجسدي، فها هم المعتزلة يأخذون بالرأي المضاد، ويذكرهم العامري بقوله: «إنهم يرون أن الثواب والعقاب جسماني فقط»[2]، إلا أننا نقول إن هذا الاتجاه ليس هو رأي كل المعتزلة، لأن منهم معمر القائل بأن الثواب والعقاب للنفس والجسد معاً.

ويبني العامري تصور هؤلاء لنوعية الجزاء على تصورهم للإنسان ـ وكما سبق أن ذكرنا ـ أنهم يرون أن حقيقة الإنسان هو الهيئة الجسمانية، وأن الحياة أو النفس عرض يحل بالجسم، فكان الجزاء للجسد وحده دون النفس، وهذا ما يرفضه العامري.

و ـ رأي غالبية المسلمين: وينسب العامري هذا الرأي القائل بالثواب والعقاب للنفس والجسد معاً إلى جمهور الإسلام، ويقصد بهم أصحاب الرأي، وأصحاب الحديث، والشيعة، والخوارج، وهم القائلون بأن الثواب والعقاب للنفس والجسد معاً، على اعتبار أن البعث سيكون لهما، وأن تركيب الإنسان وماهيته من جوهرين هما نفس وجسد، وإلى هذا الرأي يميل العامري قائلاً «علم أن الأفضل في الحكمة، والأتم في السياسة، والأبلغ في المثوبة، والأحكم في القدرة، أن تكون الأرواح في القيامة مردودة إلى أجسادها عند النشأة»[3].

(1) العامري: الأمد على الأبد ص 161.
(2) العامري: الأمد على الأبد ص 161.
(3) العامري: المرجع السابق ص 162.

ويفضل العامري هذا الرأي على الاعتقاد الذي نسبه إلى الفلاسفة القائلين بالجزاء النفسي فقط، أو اعتقاد المعتزلة القائلين بالجزاء الجسدي فقط، ويرى أنه الرأي الصواب، وهو الذي مال إليه جمهور الإسلام، ويرفض ما عداه قائلاً: «فأما ما جنح إليه طبقات الفلاسفة وغيرهم من الأمم الأخرى وما تمسكت به المعتزلة والباطنية، فإن كل واحد منها على اختلاف أساليبها، متى قوبل بالذي هو عقيدة أصحاب الرأي وأصحاب الحديث والشيعة والخوارج، وحكم فيه العقل، فإن صريحه يشهد بأنهم وإن نسبوا إلى التقليد فيه، فقد صاروا فيه كالمدفوعين إلى الحق»[1].

ولكن أليس غريباً أن يخالف العامري رأي الفلاسفة في نوعية الثواب والعقاب وهو منهم؟ ولكننا كما سبق أن ذكرنا أن القول بالثواب والعقاب النفسي ليس هو قول كل فلاسفة الإسلام، فها هم إخوان الصفا يذكرون أن البعث سيكون للنفس والجسد، وأن الجزاء سيكون لهما، قائلين: «إن الجسد بعد مفارقة النفس له سيبلى ويصير تراباً ثم يعاد خلقاً جديداً إذا شاء الله كما وعد جل ثناؤه»[2].

إذن قول العامري بالجزاء للنفس والجسد موافق لبعض الاتجاهات الفلسفية في الإسلام بل لعله ذهب إلى هذا القول نتيجة محاولته للتوفيق بين الفلسفة والدين، مما جعله يلجأ في مثل هذه الأمور الدينية إلى الالتزام بالنصوص الدينية في المواضع التي ذكر فيها رأي ديني صريح، مع محاولة تبرير هذا الرأي الديني وشرحه بطريقة فلسفية، ولعل ما دفعه إلى ذلك أيضاً، ما كانت تقابل به الفلسفة في عصره من أنها معاندة للدين، وأنها تؤدي إلى الإلحاد، وهو هنا يحاول أن يبين أن الفلسفة لا تعاند الدين في مسائله الصريحة، ولعله عندما ذكر حكماء اليونان وأشاد بفكرهم رأى أن أقوالهم في أغلبها لا تخالف الملة الإسلامية، وأن النقطة الوحيدة التي خالفوا فيها الملة هي عقيدة البعث، لذا كان حريصاً وهو فيلسوف أن يؤكد بفلسفته على أن عقيدة البعث لا تختلف فيها الفلسفة عن الدين.

ولكي يؤكد العامري هذا الأمر نجده حريصاً على نقد حجج الفلاسفة، التي تثبت استحالة بعث الأجساد، وأهم أدلتهم على ذلك تقوم على حجتين: الأولى

---

(1) المرجع السابق ص 163. وأيضاً:
J. Schacht «Abu Hanifa» Encyclopedia of Islam (New Ed).

(2) إخوان الصفا: الرسائل ج 3 الرسالة السابعة من النفسانيات العقليات بعنوان (البعث والقيامة) ص 279.

تدور حول طبيعة الجسد الإنساني، والثانية تدور على أن حقيقة الإنسان هو النفس وليس الجسد.

الحجة الأولى: يذهب الفلاسفة في هذه الحجة إلى أن جسد الإنسان في الدنيا هو جسد فاسد ومتغير ومليء بالأمراض، وينمو ويفسد ويموت، فكيف يبعث الإنسان في الحياة الأبدية بمثل هذا الجسد الفاسد؟[1].

ولكي ينقد العامري هذه الحجة ويؤكد على بعث الإنسان بنفس وجسد، يذهب إلى أن ما سيبعث للإنسان ليس هو ذات الجسد الأرضي وإنما شبيه له، أي من طبيعة تخالف طبيعة الجسد الأرضي[2].

وقد انقسم مفكرو الإسلام القائلون بإعادة الجسد إلى رأيين: رأي يقول بأن البعث هو لعين الجسد الدنيوي، ورأي يقول بأن البعث لمثل الجسد الدنيوي.

الرأي الأول: القائل بأن البعث لعين الجسد الدنيوي، والمقصود فيه أن البدن المحشور هو نفس البدن الدنيوي، ذلك أن في جسد الإنسان أجزاء لا تفنى وتبقى هي هي للإنسان وحده، وتتناثر في الدنيا، وعند الآخرة يجمع الله هذه الأجزاء - نتيجة لعلمه التام بها ولقدرته عليها - يجمع في الآخرة هذه الأجزاء الأصلية لجسم الإنسان، ويكون المبعوث هنا هو الإنسان بأجزائه الدنيوية، وقد ذهب إلى هذا الرأي طائفة كبيرة من المعتزلة[3]، وإليه مال بعض المفسرين القدامى، مثل الطبري[4]، والطوسي[5]، والزمخشري[6] والطبرسي[7]، والشيرازي[8].

(1) العامري: الأمد ص 163، انظر ابن سينا: اضحوية في أمر المعاد ص 53، وأيضاً د.عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ص 348.

(2) العامري: الأمد ص 163.

(3) أخذ بهذا الاتجاه كثير من المعتزلة مثل النظام والعلاف والجبائي وغيرهم، انظر رأيهم عند الجرجاني: شرح المواقف ص 531، وأيضاً الرازي: الأربعون ص 293.

(4) الطبري: جامع البيان في تفسير القرآن ج 11 ص 60، ج 20 ص 4، ط 3 - دار المعرفة بيروت سنة 1398هـ مصورة عن طبعة بولاق سنة 1329.

(5) الطوسي: في البيان ج 9، ص 83.

(6) الزمخشري: الكشاف ج 2 ص 401.

(7) الطبرسي: مجمع البيان ج 7 ص 71، ج 8 ص 379، دار إحياء التراث العربي بيروت سنة 1379.

(8) الشيرازي: الأسفار الأربعة ص 1097 مطبعة الحيدري - طهران سنة 1379.

الرأي الثاني: القائل بأن البعث هو لمثل الجسد الدنيوي. وبنى هذا على أن النشأة الأخرى هي نشأة بقاء بلا فناء، فإذا كان البدن المحشور هو عين البدن الدنيوي، فكيف يتسنى للإنسان الخلود الأبدي، وهو مكون من هذا البدن المادي القابلة للفناء والفساد؟

وإلى هذا الرأي ينتمي العامري فيقول: «إنه لن يجوز أن تكون الأجسام هناك متركبة من الأخلاط الفاسدة، والأمشاج المتضادة، فإن كانت كذلك لتسلط عليها البلى والانفكاك، ثم تكون الحواس المضافة إليها مشاكلة لها في الخلوص والبقاء، فتنال لذاتها نيلاً روحانياً، مهذباً عن الثقل والدنس»[1].

وهذا الرأي يأخذ به أيضاً من الفلاسفة إخوان الصفا القائلين بأن «رد النفوس الناجية إلى الأجسام الفانية في التراب، ربما يكون موتاً لها في الجهالة، واستغراقاً في ظلمات الأجسام وحبساً في أسر الطبيعة، وغرقاً في بحر الهيولى»[2]، كما مال بعض المتكلمين[3] أيضاً إلى هذا الاتجاه.

فرد العامري على حجة الفلاسفة في هذا المجال، بأن الإنسان سيبعث بالجسد إلى جانب الروح، ولكن سيكون له جسد من طبيعة مخالفة لتركيبه الأرضي، فيخلو جسده من الرغبات الدنيئة ومن الأمراض والتغير، لأن الإنسان في هذه الدار سيكون خالداً، فوجب أن يكون له جسد يماثل هذه الطبيعة، فالإنسان سيحشر على هيئته وصورته التي كان عليها من الحياة الدنيا، ولكن ليس بنفس المادة على اعتبار أن الحياة الأخرى هي حياة بلا فناء وخلود من غير زوال.

الحجة الثانية: يذهب الفلاسفة إلى أن الإنسان بالحقيقة هو النفس، وبعد خلاص الإنسان من جسده الدنيوي، سيبعث في الآخرة بالنفس ويكون ثوابه وعقابه للنفس وليس للجسد الفاني، لأن ملذات النفس أقوى، والدليل على ذلك أن

---

(1) العامري: الاعلام ص 137.

(2) إخوان الصفا: الرسائل ج 2 ـ الرسالة السابعة النفسانيات العقليات في (البعث والقيامة)، ص 289.

(3) يمثل هذا الرأي بعض الأشاعرة وعلى رأسهم الغزالي، انظر الأربعين في أصول الدين ص 281 - 280، وأيضاً كمال الدين بن الهمام، المسامرة بشرح المسايرة ص 226 - 227 المطبعة الأميرية، القاهرة ط 1 سنة 1371هـ.

ملذات الملائكة أفضل من حيث الكيفية، والأكثر من حيث الكمية من ملاذ الحيوانات[1].

وعلى الرغم من أن العامري يتفق معهم في أن جوهر الإنسان الحقيقي هو النفس، إلا أنه ـ كما سبق وذكرنا عنه ـ يرى أن الإنسان مركب من جوهرين بدن ونفس، وهو إن كان يفضل النفس إلا أنه لا يهمل الجسد في تكوين الإنسان، ويرى أن الوقوف بالثواب عند حد النفس دون الجسد فيه نقص للملذات التي يجب أن يتمتع بها الإنسان، وأن الأصلح أن يثاب الإنسان وأن تكون لذته بالنفس والجسد معاً فيقول: «ولو اقتصر بها على أحد الصنفين من لذاتها، وحرمت الصنف الآخر منها، وذلك مما يعود إلى البخس بكمالها والتضجيع في مغزاها»[2].

وإن كان يبدو على العامري التردد في بعض المواقف في أنه يفضل الثواب النفسي، حيث يحرص دائماً على ذكر ثواب النفس، ولا يذكر ثواب الجسد إلا في القليل، ولكن هذا الحرص لا يضمه إلى قائمة القائلين بالثواب النفسي فقط، لأنه حرص في أكثر من موضع على أن يؤكد أن الثواب للنفس والجسد معاً، ووصف هذا الرأي بأنه الرأي الصالح والذي قال به أغلب المسلمين.

ولكن ما هي مدة بقاء الإنسان في هذا الثواب؟

يحرص العامري على أن يثبت أن الثواب أبدي، ذلك أن النفس الإنسانية ـ كما سبق وذكرنا ـ هي جوهر بسيط خالد، فإذاً هي دائمة الوجود، هذا بالإضافة إلى أن الجسد الذي سيوجد للإنسان في الآخرة، سيكون جسد غير الجسد الأرضي وسيكون من طبيعة سماوية صالحة للبقاء الأبدي، لذا كان بقاء الإنسان في مرتبة الثواب هو بقاء دائم وهو ما ذكره العامري بقوله: إن «الغرض الأخص من النفس النطقية هو أن يصير الإنسان زينة للعالم العلوي على الأبد»[3]، وفي موضع آخر يقول: «الحمد لله الذي خلق الأولى ـ أي الدنيا ـ وجعلها فانية عن أهلها، ووعد الأخرى للبقاء والجزاء»[4].

---

(1) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات م 9 ف 7 ص 427.
(2) العامري: الأمد ص 162.
(3) العامري: المرجع السابق ص 131.
(4) العامري: السعادة ص 338.

على أن هذا البقاء الأبدي قد وجد له معارضين ومؤيدين، فها هو أحد رجال المعتزلة وهو أبو الهذيل العلاف الذي يرى أن الثواب أو العقاب مؤقت لذا يقول بسكون حركات أهل الخلدين، وهو يقول بهذا الرأي لكي يفسر قوله تعالى: ﴿هو الأول والآخر﴾ (سورة الحديد: آية 3)، فكان الله وليس معه أحد، وسيبقى الله بعد أن يحاسب البشر ويأخذ كل منهم ثوابه أو عقابه ليكون الله هو الآخر.

إلا أن العامري يرفض هذا الرأي ويرى أن الثواب هو ثواب دائم، أما العقاب فلا يذكره، ولا يحدد إذا كان دائماً أو مؤقتاً تتطهر بعده النفس ثم تعود إلى الجنة، ولعله قد قال بأن مرتبة البشر السبعية هي في الشقاء الأبدي، أما من ليس في هذه المرتبة فهو إما في الثواب الأبدي، أو سيلحق بها بعد التطهر.

وفي هذا يذهب أكثر فلاسفة الإسلام إلى القول بالخلود للإنسان في الآخرة مثل الكندي[1]، والسجستاني[*]، وابن سينا[3]، والغزالي[3]، والسهروردي[4]، وابن رشد[5]، وفخر الدين الرازي[6]، وصدر الدين الشيرازي[7]، أما الفارابي[8]، فيكاد يكون الفيلسوف الوحيد من فلاسفة الإسلام الذي يبدو عنده التردد في ذلك.

وبهذه النقطة التي تتحدث عن مصير الإنسان الخالد في الحياة الأخروية نكون قد انتهينا من بحث وجود الإنسان في فلسفة العامري بدأناها منذ ميلاده حتى مماته إلى بعثه وخلوده.

---

(1) الكندي: رسالة العقل ـ نشرة عبد الرحمن بدوي ص 11.
(*) أبو يعقوب السجستاني: الينابيع، الينبوع الثامن والثلاثون ص 164.
(2) ابن سينا: الشفاء الطبيعيات ج 2 ص 205 - 207.
(3) الغزالي: معارج القدس في معرفة النفس ص 73.
(4) شهاب الدين السهروردي: كتاب المشارح والمطارحات ضمن مجموعة ص 496.
(5) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 252.
(6) فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية ج 2 ص 398 - 403.
(7) الشيرازي: الأسفار الأربعة ج 8 ص 390 - 395.
(8) يتفق الفارابي مع السابقين على بقاء النفوس الفاضلة في خلود أبدي وإن كان التردد قد ظهر عنده بالنسبة للنفوس الجاهلة، فهو أحياناً يقول بأنها خالدة في الشقاء وأحياناً أخرى يقول بأنها تنحل وتصير إلى العدم، ولعل هذا التردد ما ذكره عنده ابن طفيل في كتاب (حي بن يقظان) ص 62.

الخاتمة

سبق وذكرنا في المقدمة أن تناولنا للعامري سيكون لمعرفة آرائه حول الإنسان، ومعرفة المؤثرات المختلفة التي أثرت عليه، ومدى استفادته منها أو اختلافه عنها، وتحديد مكانته الفكرية، سواء من الناحية الفلسفية العقلية، أو من الناحية الدينية الأصولية، ولذا ستتركز هذه الخاتمة حول عدة محاور هي:

أولاً: المؤثرات

تظهر في فلسفة العامري مجموعة مختلفة من المؤثرات، سواء كانت فلسفية أو دينية، فيذكر فلسفات متعددة، وفلاسفة كثيرين، وشخصيات وآراء لهم، سواء كانت شخصية عربية أو فارسية، إسلامية أو غير إسلامية، قديمة أو معاصرة له، بالإضافة إلى ذكره لمجموعة من الديانات السماوية وغير السماوية، ويدل هذا الغنى على مدى اتساع ثقافة العامري وخصوبتها، وإلمامه بكثير من الاتجاهات العقلية والدينية، إلا أن هذ الغنى قد أوقعنا في بعض الأحيان في صعوبة إرجاع بعض أفكار العامري إلى مصدر واحد على وجه اليقين، وإن كان قد سهل هو نفسه هذا في أحيان أخرى عندما ينسب الأفكار إلى أسماء أصحابها، مما يدل على أمانته العلمية في نسبة الرأي إلى ذويه.

وإن كنا قد وجدنا أنه في بعض الأحيان عندما ينسب رأياً ما إلى فيلسوف، فلا يقدم الصورة الحقيقية لهذا الفيلسوف، هذا مما يشير إلى أن اطلاع العامري على الفلسفة اليونانية قد تراوحت بين الاطلاع عليها في مصادرها الأصلية أحياناً، أو في الشروح الوسيطة التي ظهرت من خلالها عند المسلمين أحياناً أخرى.

وإذا بحثنا عن أهم المؤثرات التي أثرت على فكره، فنقسمها إلى اتجاهين:

مؤثر فلسفي، وآخر ديني، أما عن المؤثر الفلسفي، فيعد العامري نموذجاً واضحاً لفلاسفة الإسلام المتأثرين بالفلسفة اليونانية عند أقطابها الكبار أمثال الفيثاغورية، وسقراط، وأفلاطون وأرسطو والرواقية وجالينوس ومدرسة الإسكندرية، خاصة الأفلاطونية المحدثة وبرقلس وغيرهم.

ونجد أن فكر العامري قد تضمن كل هؤلاء، فأحياناً يأخذ برأي أحدهم في مجال ما، وأحياناً أخرى يميل إلى الجمع بينهم منادياً بأن الحقيقة العقلية الكلية واحدة وثابتة لا يختلف فيها الفلاسفة، ولعل هذا الاتجاه التوفيقي بين الفلاسفة المختلفين هو نمط من التوفيق بدأ منذ الكندي والفارابي حتى العامري واستمر بعدهم، وكان غرضه من ذلك إثبات أن الحقيقة العقلية الفلسفية واحدة، والحقيقة الدينية واحدة، فيمكن أن نقارب بينهما في محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين، وهو ما سعى إليه العامري في أكثر من جانب من جوانب بحثه في الإنسان.

وإذا انتقلنا إلى درجة أدق تفصيلاً للبحث عن أي المؤثرات كانت الأغلب عليه، سنجد أن الجانب الأرسطي كان هو الأكثر تأثيراً عليه، وخاصة في المجال الطبيعي وفي بحثه لوظائف قوى النفس الإنسانية، وفي مجال المعرفة، وفي بعض الجوانب من نظرية السعادة والأخلاق.

يلي هذا المؤثر في الأهمية، الأثر الأفلاطوني والأفلوطيني، فيبدو متمثلاً عنده في تصوره لطبيعة النفس الإنسانية وأنها من طبيعة سماوية مخالفة لطبيعة الجسد الأرضي، وفي تصوره لحقيقة الإنسان، وفي تقديم أدلة على خلود النفس تقارب في كثير منها أدلة أفلاطون، وإن اختلف عنه في طريقة التدليل التي اعتمد فيها على طريقة تحليل الألفاظ إلى جانب إيراد الأدلة العقلية.

كما يظهر عنده الجانب الأفلاطوني واضحاً في موقفه من خلود النفس، ويظهر الجانب الأفلاطوني والأفلوطيني في تفسيره لخلق العالم، فيأخذ بنظرية الفيض، ولكنه يقدم نظرية تختلف عن نظرية العقول العشرة التي عرفت عند الفارابي وابن سينا، ويقدم صورة أخرى لنظرية الفيض تقوم على أربعة مبادىء هي: الله، العقل، النفس، الطبيعة، وهذه الصورة المختلفة هي الصورة التي أثرت على الغزالي فيما بعد، وكما يظهر الجانب الأفلاطوني في تصوره للعناية الإلهية وللخير المحيط بالعالم والإنسان.

أما الأثر السقراطي والفيثاغوري، فيظهران بشكل واضح في مجال الأخلاق إلى جانب الأثر الأرسطي والأفلاطوني، وتظهر صورة الحكيم بالتصور الرواقي واضحة وجلية عنده، يضاف إلى هذا استشهاداته بآراء كثيرة لحكماء وفلاسفة وساسة في عدة أفكار ترتبط بالإنسان.

أما الجانب الديني، فيظهر واضحاً وجلياً عند العامري في كل فكرة من الأفكار أو الجوانب التي بحث فيها الإنسان، بحيث يمكن القول بأننا قد لا نجد موضوعاً خاصاً بالإنسان، إلا ونجد العامري يستشهد فيه بإحدى آيات القرآن الكريم، أو بأحد الأحاديث النبوية الشريفة، أو أقوال عن السيدة عائشة (رض) أو الإمام علي (رض) أو أقوال للصحابة والتابعين، والأئمة، أو كبار الشخصيات الإسلامية.

ويبدو هذا الأثر الديني متجلياً عند بحثه في خلق الإنسان وكيفية هذا الخلق، فيذكر عدة آيات من القرآن تدور عن الخلق الإنساني مع تقديم تحليل وشرح فلسفي لها، وأيضاً يظهر هذا الأثر الديني عند بحثه في المعرفة، ورأى أنها دعوة القرآن الصريحة لكل البشر، وشهادة الرسول الكريم تؤكد ذلك وتنبذ التقليد وتدعو إلى العلم بجانب العمل، كما يظهر الأثر الديني بصورة أكبر وأكثر في فصلي (الفعل الإنساني) و(مصير الإنسان).

وإذا كان هذان هما المؤثرين الأساسيين على فلسفة وفكر العامري في أحياناً كثيرة نجدهما متقاربين ومتلاحمين بحيث لا نستطيع أن نفصل بينهما، فهما مزيج واحد للتعبير عن أي فكرة، فأحياناً يبدأ العامري شرح الفكرة من ناحية فلسفية، فيقدم الأدلة العقلية ثم يدلل على صحتها بالجانب الديني أو العكس، ولعل هذا ما يفسر لنا دعوته الدائمة إلى التوفيق بين الفلسفة والدين في كل موضع من جوانب بحثه للإنسان.

ثانياً: انتماءاته

وإذا حاولنا أن نحدد مكانة العامري بين مفكري عصره وانتماءاته الفلسفية والأصولية، فنميل إلى وضعه ضمن مدرسة الكندي الفلسفية، حيث إن أستاذه ـ وهو أبو زيد البلخي، وهو الأستاذ الوحيد الذي يذكر للعامري ـ يعد تلميذاً مباشراً للكندي، وقد أخذ العامري عن هذا الأستاذ علومه العقلية وتأثر به ويذكره كثيراً.

وربما انتمائه إلى مدرسة الكندي الفلسفية لا يحتاج إلى برهان كبير، فهو جانب واضح، ويبدو هذا جلياً ليس فقط في استفادته من أفكار عديدة للكندي، وإنما تكراره لكثير من ألفاظ الكندي، وعند بحثنا عن المصدر الذي استقى منه العامري هذه الألفاظ وجدنا أنها بذاتها ألفاظ الكندي، مما يدل على نسبة العامري إلى مدرسة الكندي الفلسفية، هذا من الجهة الفلسفية.

أما من الجهة الأصولية، فيبدو العامري في آرائه العقائدية أقرب إلى اتجاه أهل السنة من الخلف، ويتقارب اتجاهه مع الاتجاه الماتريدي أكثر من الاتجاه الأشعري، إذ إنه يميل في بعض المواقف إلى استحسان بعض أقوال المعتزلة، وهي نفس الأقوال التي رفضها أشاعرة هذا العصر، فكان الاتجاه الأقرب له هو الاتجاه الماتريدي.

ويدل على هذا ميله الدائم إلى الإشادة بمدرسة أصحاب الرأي والقياس، وبالإمام أبي حنيفة النعمان الذي يعد الأب الروحي لمدرسة الماتريدية، ولجوءه إلى استخدام القياس العقلي في حل بعض الأمور الأصولية، وهذا ما يؤكده أيضاً تعريفاته لبعض المصطلحات الفلسفية والدينية، مثل القضاء والقدر والتوفيق والخذلان والإيمان والكفر، فوجدنا أنه يقدم في أكثرها تعريفات ماتريدية.

ثالثاً: أفكاره

ونأتي الآن إلى أهم جزء من الخاتمة وهي الأفكار الأساسية التي خرجنا بها من نظرة العامري للإنسان، ونحددها في عدة نقاط:

منذ الفصل الأول، والذي دار عن حقيقة الإنسان، ظهر حرص العامري في بحثه عن الإنسان كعالم متكامل وككون صغير يتشابه مع العالم الذي هو الكون الكبير، وبحثه للإنسان يتم خارجياً وداخلياً، فقدم لنا بداية وجود الإنسان في العالم ومرتبته بين موجوداته، ثم عرض للخلق وأيد فكره الفلسفي بأدلة قرآنية، وبحث الجسد الإنساني بحثاً تفصيلياً تشريحياً وحلل طبيعة الإنسان، وهو وإن كان قد رأى أن الإنسان يتكون من جزأين نفس وجسد، إلا أن بينهما اختلافات كبيرة، سواء من حيث الطبيعة، لأن كلاهما من طبيعة مختلفة، فأحدهما وهو البدن من طبيعة أرضية، أي يتكون من العناصر الأربعة التي بينها تحول وتغير دائم، والثاني

النفس التي من طبيعة سماوية خالدة، ويختلفان أيضاً من حيث المصير، فالبدن إلى فناء والنفس إلى خلود.

وعلى الرغم من تكون الإنسان من جزأين ـ نفس واحدة ـ إلا أن المعنى الحقيقي للإنسان هو أن له نفساً ناطقة، وأحياناً تلتبس عليه الفكرة فنجده يرى أن المعنى الحقيقي للإنسان هو قدرته على التمييز، وأحياناً ثالثة يرى أن ما يميز الإنسان هو وجود العقل.

وقد بحث العامري علاقة النفس بالجسد منتهياً إلى أنها علاقة وقتية مرتبطة بالحياة الدنيا، وإذا كان للإنسان جسد في الآخرة، فلا بد أن يكون من طبيعة مخالفة لطبيعة هذا الجسد الأرضي الفاني، وهو في بحثه للنفس يفرق بين النفس والروح، فالنفس عنده ترتبط بالعمل، والروح ترتبط بالحس أو الجسد، ويسميها بالروح الحسية، وهي ما يفقدها الإنسان عند الموت وتبقى له نفسه الناطقة ـ أو عقله ـ في حالة من الخلود.

وينتهي العامري في الفصل الأول بنتيجة وصل إليها أكثر الفلاسفة المسلمين في تلك الفترة، وهي أن أهم ما يميز الإنسان وأبرز ما في حقيقته وجود النفس الناطقة له، فهي حقيقته الدائمة الثابتة الخالدة وراء جسده المتغير، وهذا التصور جعل العامري يفرد لوجود النفس مكانة كبيرة في جوانب بحثه للإنسان، فتكون للنفس الناطقة أو العقل المكانة الأعلى في حياة الإنسان وفكره ومعرفته وسعادته.

وفي مجال المعرفة يقدم العامري تصوراً للمعرفة لا يهمل الجانب الحسي فيها، فهو على الرغم من كونه فيلسوفاً عقلياً، إلا أنه يرى أن الحس يساهم في تحصيل المعرفة للإنسان، لكنه لا يكفي وحده لتكوين المعرفة، لأن المعرفة الحقة هي معرفة الفكرة أو معرفة المثال، وهذا لا يتم بدون العقل.

ويقدم العامري صورة لماهية المعرفة الحسية، فيقدم تصوره لكيفية الإدراك البصري، ويعرض تحليلاً لكيفية الإدراك، وتشريحاً للعين ووظيفتها، وأنواع الأجسام المبصرة، وشروط الإبصار من ضوء ولون، وبهذا النموذج من الشرح والاستفاضة العلمية الفلسفية قدم العامري نموذجاً للمفكر الإسلامي الموسوعي في هذه الفترة الخصبة من تاريخ فكرنا العربي الإسلامي، فقدم صورة للعالم الفيلسوف أو قدم لنا الفلسفة بمعناها الواسع الذي شمل كل العلوم.

وعلى الرغم من استفاضة العامري في بحثه لمسألة الإدراك البصري، بأن خصص لبحثها رسالة بكاملها، إلا أنه رأى أن هذه المعرفة هي خطوة تمهيدية في سبيل معرفة أشمل وأعلى، للوصول إلى المعرفة الكلية، وتبدو آراء أفلاطون وأرسطو واضحة عندما يتكلم عن شروط الفكرة العلمية التي يجب أن تكون فكرة عقلية كلية، وإن كان أميل إلى أفلاطون عندما رأى أن هذه الفكرة العلمية هي الفكرة المفارقة التي هي نموذج أرضي مشير إلى ما في العالم الأعلى من نماذج ومثل ثابتة.

وقد بحث العامري أيضاً في أنواع العلوم، وقدم لنا نموذجاً مكرراً في إحصاء العلوم، اتبع فيه ما عرف في عصره من قسمتها إلى علوم دينية وعلوم فلسفية، إلا أن الجديد الذي جاء به في هذا المضمار هو دفاعه عن كل علم من العلوم الفلسفية عن طريق تفنيد أوجه النقد التي وجهت إلى كل منها، والرد عليها وبيان فائدة هذه العلوم للإنسان والمجتمع، وإذاكان لكل علم فائدة خاصة فإن الجمع بين هذه العلوم هو جمع لقيمة الفائدة المحققة من ورائها، فنراه يأخذ بفكرة التقريب بين العلوم الفلسفية والعلوم الدينية، ويؤكد على وجود علاقة كبيرة بينها، ونجده يستشهد بمجموعة كبيرة من الآيات القرآنية للتدليل على فائدة كل علم من علوم الفلسفة.

وهو في سبيله للدفاع عن الفلسفة ضد حملات المعارضين لها من العامة أو من رجال الدين المتزمتين، يحاول أن يبحث عن السبب وراء ثورة هؤلاء ضد العلوم الفلسفية، فيرى أن سبب هذا العداء لا يرجع إلى العلوم الفلسفية كلها وإنما يرجع إلى علم واحد منها، هو الجانب الذي يدور حول الإلهيات، وحتى يزيل هذا التشاجن يصف هذا الجانب الفلسفي الذي موضوعه الإلهيات بأنه قمة المباحث الفلسفية، فهو أشرف وأعلى صناعة، لأن موضوعه أشرف الموجودات، فهي المعرفة بالحكمة أو المعرفة بالله، وأن أصول هذا العلم وفروعه ينادي بها الدين.

ونسمع صيحة العامري العصرية التي لا تفصل العلم عن خدمة الإنسان وحياته، ولم تقصر الفلسفة وتحصرها في برج عاجي، بل إن الفلسفة الحقة عنده هي الفلسفة التي تدفع إلى عمل، فالعلم هو خادم للعمل، والعلم لا بد أن يسبق العمل ويمهد له، فالعلم بدون عمل لا يفيد، والعمل بدون علم لا يصح. ونجده يربط بين العلم والعمل ويجعلهما جوهر الإنسان على الحقيقة، حيث رأى أن جوهر

الإنسان هو علم وعمل، وجعل موضوع العلم في أعلى درجاته هو الإلهيات، وأما موضوع العمل فهو الفعل الإنساني الذي يدور على الأخلاق، وغاية الإنسان من وراء العلم الوصول إلى السعادة، وغاية العمل الإنساني هو اكتساب الفضيلة.

وبالتالي فإننا نرى أن المحور الأساسي لفكرة الإنسان عند العامري هو محور يتصور حقيقة الإنسان بأنها علم وعمل، العلم يؤدي إلى معرفته لوجود الله ولوجود العالم ومعرفة النظام والعناية، وغرض هذا العلم تحقيق سعادة الإنسان المطلقة، أما العمل أو الفعل، فهو الفعل الإرادي الحر الذي يفعله الإنسان بحرية وفي حدود معينة، ويؤدي هذا الفعل الحر الإرادي إلى الفضيلة والأخلاق، أو ما يسميها العامري بالسعادة الأدنى.

ويظهر حرص العامري على إبراز الجانب الخلقي في حياة الإنسان، فالإنسان لا يسعى فقط من أجل تحقيق غايته وسعادته القصوى، لأن هذه السعادة لن تتحقق له بدون إحراز السعادة الأدنى أولاً، وهي الأخلاق، وبالتالي كانت الأخلاق عنده مقدمة ضرورية لكل باحث وساعي وراء السعادة المطلقة.

وهذه الأفكار قد بحثناها في الفصول الأربعة الأخيرة، ففي الفصل الثالث نقدم تصوره لموضوع العلم، والذي وضع على قمته العلم بالإلهيات، فبحث علاقة الله بالإنسان، وتصور الإنسان لله وطرق إثبات وجوده تعالى، وقد حدد هذه العلاقة في علاقة عناية وخير من الله بالإنسان، وكان للعناية صور متعددة شملت الإنسان من جانبين، جانب عام باعتباره أحد أجزاء العالم الطبيعي الذي تشمله عناية الله ونظامه القائم على السببية، وجانب خاص بالإنسان وحده تمثل في عناية الله للإنسان وحده دون كافة الكائنات بأن أعطاه الدين ليرشده إلى طريق الخير الخاص به.

أم الفصل الرابع فيدور حول جانب العمل، أو الفعل الإنساني، وفيه يقدم العامري بحثاً فلسفياً لموضوع ديني سبق أن احتار فيه الأصوليون وتنازعوا في حدوده، وهو موضوع الفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلهي، ويقدم العامري تصوراً جديداً للفعل الإنساني في إطار بحث منطقي يقسم الأفعال المقبولة عقلاً، إلى أفعال ممتنعة وواجبة وممكنة، وهو يحصر الفعل الإنساني في مرتبة الإمكان، ولكن الإمكان له درجات.

وقدم العامري حدود هذا الفعل الممكن للإنسان، فرأى أنه فعل حر في

حدود السببية الخارجية التي هي وضع إلهي سابق، وبهذا استطاع العامري أن يقدم تصوراً وحلاً جديداً لمشكلة الفعل الإنساني، وقف فيه بين الجبرية التي تنفي الفعل مطلقاً عن الإنسان، وبين القدرية التي تطلق الحرية للإنسان، وهو الحل الذي قال به ابن رشد فيما بعد.

وإذا كانت الإلهيات هي موضوع العلم، فإن غاية هذا العلم هو تحقيق السعادة للإنسان، لأن الإنسان السعيد هو الإنسان الحكيم، وهو ما عرضناه في الفصل الخامس، فيربط العامري بين السعادة واللذة، إلا أن يقصر مفهومه للذة الحقيقية على اللذة العقلية، باعتبارها هي اللذة الأليق بالإنسان من حيث هو كائن عاقل، فهذه اللذة الوحيدة التي يمتاز بها الإنسان عن لذات بقية الكائنات الأرضية، وهي اللذة التي ترفعه من طبقة الحيوانات إلى طبقة الملائكة.

وقد ربط العامري بين السعادة وبين العلم والحكمة، فكان العلم والحكمة هي السعادة والخير المطلق للإنسان، وهي ألفاظ متعددة تستخدم عنده بنفس المدلول، ويرشد الإنسان إلى أن السعادة لا تتحقق فقط بالسعي ورائها، وإنما بالسعي أيضاً إلى تجنب أسباب الشقاء الذي يلخصه في سببين هما الجهل والجور، وإن رأى أن أكثر أسباب الشقاء ترتبط بالجهل، وعلاجه يكون بالعلم الحقيقي الذي يقرب الإنسان من الله في صفاته وعالمه الإلهي، وبهذا يتحول الإنسان من كونه عبداً حيوانياً إلى كونه عبداً ربانياً، وهذا هو تصوره للإنسان الكامل.

وإذا كانت هذه الدرجة من الكمال غير متاحة لكل البشر، بل يصل إليها القلة منهم، فإن العامري يفرد للإنسان نوعاً أبسط من السعادة تعد أكثر تناولاً وسهولة، وهي السعادة التي ترتبط بالفعل والعمل، ويسميها بالسعادة الأدنى أو الأخلاق، وهي موضوع الفعل الإنساني، فالنفس الناطقة عنده علم وعمل، العلم يرتبط بالسعادة المطلقة التي هي الحكمة والتعقل، والعمل يتعلق بالسعادة الأدنى التي هي الأخلاق.

وهذا النوع من السعادة التي هي الأخلاق، هامة وضرورية لكافة البشر، أولاً لأنها متاحة وفي إمكان كل البشر الوصول إليها بالاكتساب، وثانياً لأنها درجة للوصول إلى السعادة المطلقة لمن يستطيع أن يصل إليها، والأخلاق يمكن لكل البشر اكتسابها عن طريق التعلم والتكرار والرغبة الداخلية من الإنسان في اكتسابها.

وقد بحث العامري في مؤلفاته المتعددة جوانب كثيرة تتعلق بفلسفة التربية، وقدم تصوراً إسلامياً فلسفياً لم يتبع فيه الفلاسفة اليونان متعابة عمياء، بل قدم تصوراً جديداً جمع بين التصور الديني والتصور العقلي الذي يوافقه، وبهذا نراه يرفض آراء كثيرة لأفلاطون وأرسطو في هذا المجال وكان موضوع التربية من أهم الموضوعات أصالة وجدة عند العامري، وإن كانت إشاراتنا فيه قليلة، لأنه بحثه يحتاج إلى دراسة خاصة مفصلة.

وإذا كنا في الفصول الستة السابقة قدمنا تصور العامري لحقيقة الإنسان وجوهره الذي هو علم وعمل، وغايته التي هي حكمة وأخلاق، فكان الفصل السابع والأخير هو الفصل الخاص بالجزاء، الذي سيعطى للإنسان بناء على تحصيله للعلم والعمل، أو بناء على تحصيله للحكمة والأخلاق، فنجد أن العامري قد ربط بين هذين الجانبين وبين مرتبة الإنسان في الآخرة، فمن أحرز أعلى درجات العلم وصار حكيماً، وأحرز أعلى درجات العمل وصار فاضلاً، كانت درجته في الآخرة في أعلى الدرجات، أما من فسد علمه وعمله، وفسدت حياتة الدنيا التي خلق فيها من أجل المعرفة والعمل، كان مصيره في الآخرة في درجة الخاسرين، درجة الشقاء الأبدي.

وقد عرض العامري في هذا الفصل عدة أفكار تدور حول مصير الإنسان في الدنيا والآخرة، وظهر فيها المؤثران الكبيران في فكره، فجمع بين الفلسفة والدين، وبرز فيها اتجاهه الأصولي الذي يرى أن الشرع قد قام في مثل هذه الغيبيات مقام البرهان أو الحجة، وكان هدفه من وراء هذا هو إبعاد المسلمين عما وقعوا فيه من خلافات نتيجة إسرافهم في التأويل إسرافاً أبعدهم عن حقيقة النص الديني، وإن كان قد رأى أن التأويل يجب أن يخدم التصور العقلي، إذا لم يتعارض هذا التصور مع نص ديني صريح، سواء كان قرآناً أو سنة.

وهكذا عشنا مع العامري في تجواله حول الإنسان كجسد وفكر وعقل ونفس وعلم وعمل، وبرز العامري كأحد كبار مفكري عصره، منادياً بأكثر الأفكار المعروفة في وقته والتي سبق أن نادى بها الكندي والفارابي والتوحيدي ومسكويه وإخوان الصفا وابن سينا، واختلف عنهم في بعض الجوانب وتشابه معهم في جوانب أخرى، مما يدل على خصوبة فكره، ويدل أيضاً على أن المناخ الفكري في هذا العصر كانت له سمات متشابهة، وظهر العامري على مستوى لا يقل عن

مستوى كبار مفكري هذا العصر، بل ظهر باعتباره أحد الخيوط الرئيسية التي شكلت النسيج الفكري والثقافي لهذا العصر فو لا يقل مكانة وعمقاً وتحليلاً عن كبار فلاسفة هذا العصر الذهبي للفكر الإسلامي.

قائمة المراجع والمصادر

أولاً: مؤلفات العامري

- الاعلام بمناقب الإسلام، تحقيق د. عبد الحميد غراب، القاهرة ط 1 سنة 1967.
- الامد على الابد، تحقيق أورت ك. روسن، دار الكندي، بيروت سنة 1979.
- السعادة والإسعاد، نشرة مجتبى مينوى طهران سنة 1957/1336 مصورة عن نسخة خطية.
- رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، تحقيق د.سحبان خليفات، عمان، الأردن سنة 1988 وتتضمن المؤلفات التالية:
  - إنقاذ البشر من الجبر والقدر.
  - التقرير لأوجه المتقدير.
  - الفصول في المعالم الإلهية.
  - القول في الإبصار والمبصر.
  - شذرات فلسفية.

ثانياً: المخطوطات

- أفلاطون: رسالة إلى الحكيم فرفوريوس، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم 290 أخلاق تيمور.
- التوحيدي: رسالة التشويق إلى الحياة الدائمة والبقاء، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم 239 مجاميع طلعت.
- السجستاني (أبو سليمان): صوان الحكمة ج 1، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم 9644. وهذا الكتاب طبع مرتين، ولم أستطع من الاطلاع على

أي نسخة مطبوعة، فلجأت إلى المخطوطة.

ثالثاً: المراجع العربية

ابن القيم الجوزية:

- الروح، تحقيق محمد أنيس عبادة ود. محمد فهمي السرجاني، مكتبة نصير، القاهرة سنة 1979.
- ابن النديم ابن حزم: الفهرست، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة (د.ت).
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة سنة 1347هـ/ 1928م.
- المحلى ج 1، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت (د.ت).

ابن خلدون:

- المقدمة، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، سنة 1960.

ابن رشد:

- الكشف عن مناهج الأدلة، نشر دار الآفاق، بيروت (د.ت).
- تلخيص كتاب العبارة، تحقيق د. محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1981.
- تخليص كتاب القياس، تحقيق د. محمود قاسم، وتقديم تشارلس بتروث ود. أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1983.
- ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، دائرة المعارف العثمانية، الهند سنة 1365.

ابن سبعين:

- رسائل، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة سنة 1965.

ابن سينا:

- الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، القسم 3 - 4، دار المعارف مصر سنة 1957.

- الشفاء، الطبيعيات، الفن الأول، السماع الطبيعي، تحقيق الأستاذ سعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1983.
- الشفاء، الطبيعيات، ج 6 (النفس) تحقيق الأب جورج شحاته قنواتي، والأستاذ سعيد زايد، مراجعة وتصدير د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1395هـ/ 1975م.
- الشفاء، الإلهيات، جزآن، تحقيق د. محمد يوسف موسى، ود. سليمان دنيا والأستاذ سعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة سنة 1380هـ/ 1960م.
- التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1973.
- النجاة، طبعة محي الدين الكردي، القاهرة سنة 1357هـ/ 1938م.
- كتاب الهداية، تحقيق د. اسماعيل عبده، المكتبة الحديثة بالقاهرة ط 2 سنة 1974.
- رسالة الحدود، ضمن كتاب «المصطلح الفلسفي عند العرب» تحقيق د. عبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط 2 سنة 1989م.
- تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، تحقيق د. حسن عاصي، نشر دار قابس، بيروت سنة 1986، واستعنت منها بالرسائل الآتية:
  - رسالة في أقسام العلوم العقلية.
  - رسالة في العهد.
  - رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها.
  - رسالة في علم الأخلاق.
  - الطبيعيات من عيون الحكمة.
- رسالة في أحوال النفس، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة سنة 1371هـ.
- رسالة في أحوال النفس، بقائها ومعادها، تحقيق حلمي ضيا أولكن، استانبول سنة 1953.
- مجموعة رسائل تحت عنوان «جامع البدائع» نشر وجمع محي الدين الكردي،

القاهرة سنة 1335هـ/ 1917م، واستعنت منها بالرسائل الآتية: -
- رسالة في القضاء والقدر.
- رسالة في الشفاء من خوف الموت ومعالجة داء الاغتمام به.
- مجموعة رسائل، نشر مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الهند سنة 1353هـ/ 1935م. واستعنت منها بالرسائل الآتية: -
- رسالة في السعادة.
- رسالة في سر القدر.
- رسالة في العرشية.
- شرح كتاب اثولوجيا أرسطوطاليس، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت، ودار القلم بيروت، ط 2 سنة 1978.
- قصيدة العينية، نشرة المناوي، مطبعة الموسوعات، القاهرة سنة 1900.
- رسالة الطير، ضمن مقالات فلسفية لمشاهير العرب المسلمين والنصارى، نشر لويس شيخو، سنة 1911.

ابن عدي (يحيى):

- تهذيب الأخلاق، تقديم ودراسة جاد حاتم، دار المشرق، بيروت سنة 1980.

ابن عربي:

- فصوص الحكم، تحقيق د. أبو العلا عفيفي ج 2، القاهرة سنة 1946م.

ابن طفيل:

- حي بن يقظان، تحقيق د. جميل صليبا، وكامل عياد، مكتبة النشر العربية سنة 1935.

ابن لوقا (قسطا):

- الفرق بين النفس والروح، ضمن مقالات فلسفية لمشاهير العرب، نشر لويس شيخو سنة 1911.

أبو المنتهى:

- شرح الفقه الأكبر، ط الحلبي، القاهرة سنة 1325.

أبو حنيفة:

- العالم والمتعلم، «الفقه الأبسط»، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار المصرية سنة 1368.

أبو ريان (د. محمد علي):

- تاريخ الفكر الفلسفي «الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون»، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية سنة 1972.
- الفلسفة الأشراقية، دار النهضة العربية، بيروت سنة 1978.

أبو زيد (د. منى):

- مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ط 1 سنة 1991.

أبو عذبة:

- الروضة البهية، فيما بين الأشاعرة والماتريدية، حيدر اباد، الهند سنة 1322هـ.

إخوان الصفا:

- الرسائل، 4 أجزاء، تحقيق خير الدين الزركلي، المطبعة العربية، القاهرة سنة 1347هـ/ 1928م.

أرسطو:

- الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه إلى الفرنسية بارتلمي سنتهلير، وترجمه إلى العربية أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية سنة 1914.
- السياسة، ترجمه إلى الفرنسية بارتلمي سنتهلير، وترجمه إلى العربية أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية سنة 1947م.
- السياسات، ترجمه عن اليونانية الأب أوغسطينس بربارة البولسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت سنة 1957.
- الطبيعة، ترجمه حنين بن إسحق، مع الشروح، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1404هـ/ 1984م.
- الكون والفساد، ترجمه إلى الفرنسية بارتلمي سنتهلير، وترجمه إلى العربية

أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية 1932.

- كتاب النفس، ترجمه د. أحمد فؤاد الأهواني والأب جورج شحاته قنواتي ط 1 سنة 1949.
- المنطق ج 1، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، مطبعة دار الكتب المصرية سنة 1948.

أفلاطون:

- محاورة الجمهورية، ترجمة وتقديم د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1985.
- مجموعة محاورات، ترجمة د. زكي نجيب محمود، وتشمل محاورة أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، وفيدون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة 1937.
- محاورة فايدروس، ترجمة د. أميرة حلمي مطر، دار المعارف، مصر.
- محاورة فيلابوس، تحقيق وتقديم أوغست ديسيس، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، دمشق سنة 1970.
- محاورة بروتاجوراس، ترجمها إلى الإنجليزية بنيامين جويت، وترجمها إلى العربية محمد كمال الدين علي يوسف، وراجعها د. محمد صقر خفاجة، دار الكتاب العربي القاهرة سنة 1387هـ/ 1967م.

أفلوطين:

- الأثولوجيا، ضمن كتاب أفلوطين عند العرب، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية سنة 1955.

الاسفراييني:

- التبصير في الدين، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة سنة 1955.

الاسكندر الافروديسي:

- مقالة في «الرد على من يقول إن الإبصار يكون بالاشعاعات الخارجة» ضمن كتاب «شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية» تقديم وتحقيق د. عبد

الرحمن بدوي، دار المشرق، بيروت سنة 1972.

الاشعري:

- الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق د. فوقية حسين. جزآن، دار الانصار، القاهرة سنة 1977.
- مقالات الإسلاميين، جزآن، تحقيق هـ ريتر، مطبعة الدولة باستانبول سنة 1929.

الآلوسي (د. حسام الدين):

- بواكير الفلسفة قبل طاليس، أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، بغداد ط 3 سنة 1986.
- فلسفة الكندي، دار الطليعة، بيروت سنة 1984.

الأهواني (د. أحمد فؤاد):

- فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة ط 1 سنة 1954.
- أفلاطون، دار المعارف، مصر سنة 1965.

الباقلاني:

- الإنصاف، تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثري، مؤسسة الخانجي، القاهرة سنة 1962.
- التمهيد: تحقيق ريتشارد مكارثي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ط 1 سنة 1957.

البزدوي (أبو اليسر):

- أصول الدين، تحقيق هانز بيترلنس، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة سنة 1383هـ/ 1963م.

البغدادي (عبد القاهر):

- أصول الدين، مطبعة الدولة باستانبول سنة 1928.
- الفرق بين الفرق، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة سنة 1948.

البياضي (كمال الدين):

- إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق يوسف عبد الرزاق، مكتبة الحلبي، القاهرة سنة 1368هـ/ 1949م.

البيهقي (أبو بكر):

- الاعتقاد على مذهب أهل السلف من السنة والجماعة، تحقيق أبو الفضل الغماري، دار العهد الجديد للطباعة، القاهرة سنة 1379هـ/ 1959م.

التفتازاني (د. أبو الوفا الغنيمي):

- ابن سبعين وفلسفته الصوفية، القاهرة ط 1سنة 1973.
- ابن عطاء الله السكندري، مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة، ط 2 سنة 1969.
- علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة بالقاهرة سنة 1973.

التفتازاني (سعد الدين):

- شرح العقائد النسفية، نشر قيرمي يوسف ضيا، دار سعادات سنة 1326هـ/ 1908م.

التكريتي (د. ناجي):

- الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد سنة 1988.

التوحيدي (أبو حيان):

- الإشارات الإلهية، تحقيق د. وداد القاضي، بيروت سنة 1973.
- الإمتاع والمؤانسة، 3 أجزاء، شرح د. أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية، بيروت سنة 1953.
- البصائر والذخائر ج 1، تحقيق إبراهيم الكيلاني، مطبعة الإرشاد، دمشق سنة 1964.
- المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر ط 1 سنة 1347هـ/ 1929م، وتحقيق محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد سنة 1970م.

- الهوامل والشوامل، للتوحيدي، ومسكويه، نشر أحمد أمين، وأحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة 1957م.
- مثالب الوزيرين، تحقيق محمد تاويت الطنجي، مطبوعات المجمع العلمي، دمشق سنة 1965م.

الجاحظ (عمرو بن عثمان):

- مناقب الترك، ضمن كتاب «رسائل الجاحظ» ج 1 تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة سنة 1964.

الجرجاني (الشريف):

- شرح المواقف للإيجي، القسطنطينية سنة 1879.

الجويني (إمام الحرمين):

- الإرشاد، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 1 سنة 1985.

الخياط (أبو الحسن):

- الانتصار، تحقيق نيبرج، القاهرة سنة 1925.

الرازي (أبو بكر):

- الطب الروحاني، ضمن رسائل فلسفية، تحقيق بول كراوس، القاهرة سنة 1939.

الرازي (أبو حاتم):

- كتاب الزينة، تحقيق حسين بن فيض الله الهمداني، القاهرة سنة 1958.

الرازي (فخر الدين):

- كتاب الأربعين في أصول الدين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة (د.ت).
- التفسير الكبير، ج 3، المطبعة البهية، القاهرة، ط 1 سنة 1357هـ.
- المطالب العالية ج 1، تحقيق د. محمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية (د.ت).
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، نشر

طه عبد الرؤوف، مكتبة الكليات الأزهرية (د.ت).

الزمخشري (جار الله):

- الكشاف ج 1 مج 1 المطبعة البهية بالقاهرة سنة 1343م.

السجستاني (أبو يعقوب):

- إثبات النبوات، تحقيق د. عارف تامر، دار المشرق، بيروت ط 1.
- الينابيع، تحقيق د. مصطفى غالب، منشورات المكتب التجاري، بيروت ط 1 سنة 1965.

السهروردي (شهاب الدين):

- هياكل النور، تحقيق وتعليق د. محمد علي أبو ريان، مطبعة السعادة، مصر سنة 1377هـ/ 1957م.

الشهرستاني (عبد الكريم):

- الملل والنحل، تحقيق الوكيل، نشرة الحلبي، القاهرة سنة 1968.
- نهاية الاقدام، تحقيق الفريد جيوم، اكسفورد، لندن سنة 1931.

الشيرازي (صدر الدين):

- الأسفار الأربعة، مطبعة الحيدري، طهران سنة 1379هـ.

الطباطبائي (محمد حسن):

- الميزان في تفسير القرآن، ج 1، بيروت، ط 2 سنة 1394هـ.

الطبرسي:

- مجمع البيان ج 7، ج 8، تحقيق هاشم الرسولي، دار إحياء التراث العربي، بيروت سنة 1379هـ/ 1959م.

الطبري:

- جامع البيان في تفسير القرآن ج 11، ج 21، دار المعرفة بيروت، ط 3، سنة 1398، مصورة عن نسخة بولاق بالقاهرة سنة 1329هـ.

الطوسي (محمد بن الحسن):

- تفسير البيان، تحقيق أحمد حبيب نصير العاملي ج 1، مطبعة النعمان، النجف، إيران، سنة 1385هـ.

الطوسي (نصير الدين):

- تلخيص المحصل بذيل كتاب المحصل للرازي، نشر طه عبد الرؤوف، مكتبة الكليات الأزهرية (د.ت).

العالي (بلقاسم):

- أبو منصور الماتريدي، دار التركي، تونس سنة 1989.

العراقي (د. عاطف):

- الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف مصر سنة 1971.
- النزعة العقلية عند ابن رشد، دار المعارف مصر، ط 5 سنة 1993.
- مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف مصر سنة 1983.

الغزالي (أبو حامد):

- الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق إبراهيم اكاه جوبوقجي، وحسين آتاي، أنقرة سنة 1962.
- تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف مصر، سنة 1960.
- رسالة الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، نشر د. عبد الأمير الأعسم، القاهرة سنة 1989.
- فضائح الباطنية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة سنة 1964م.
- مشكاة الأنوار، تحقيق د. أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة سنة 1964م.
- معارج القدس في مدارج النفس، دار الآفاق، بيروت سنة 1978.
- مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر سنة 1961.

الفارابي:

- إثبات المفارقات، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، سنة 1345هـ/ 1926م.
- إحصاء العلوم، تحقيق د. عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة ط 2 سنة 1949.

- آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت سنة 1980.
- التعليقات، تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار المناهل بيروت ط 1 سنة 1978.
- الحروف، تحقيق د. محسن مهدي، دار المشرق، بيروت سنة 1986.
- السياسة، منشورة ضمن كتاب «مجموع في السياسة» تحقيق فؤاد عبد المنعم، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية سنة 1982.
- السياسة المدنية، طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الهند سنة 1346هـ/ 1927م.
- رسالة في إثبات المفارقات ضمن رسائل الفارابي، حيدر أباد الهند سنة 1345هـ/ 1926م.
- رسالة التنبيه على سبيل السعادة، دراسة وتحقيق د. سبحان خليفات، الأردن سنة 1987.
- عيون المسائل ضمن الثمرة المرضية، طبعة ليدن سنة 1890م.
- رسالة في مسائل متفرقة، طبع مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد الهند سنة 1344هـ/ 1945م.
- رسالة في العقل، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت سنة 1983.
- رسالة في فضيلة العلوم، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد سنة 1340هـ/ 1941م.
- رسالة فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم، مشهورة ضمن رسالتان فلسفيتان، تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، سنة 1987.
- فلسفة أرسطوطاليس، تحقيق وتقديم د. محسن مهدي، دار مجلة شعر، بيروت سنة 1961.
- فصوص الحكم، ضمن الثمرة المرضية.
- فصول منتزعة، تحقيق وتعليق د. فوزي متري النجار، دار المشرق بيروت سنة 1971، وهي منشورة بعنوان آخر، فصول المدني، تحقيق د.م.دنلوب ـ كمبردج، سنة 1960.

كتاب تحصيل السعادة، تحقيق وتقديم د. جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت ط 2 سنة 1403هـ/ 1983م.
- كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت ط 4 سنة 1986.

القرطبي:

- الجامع لأحكام القرآن ج 5، دار الكتب المصرية سنة 1356.

الكرماني:

- راحة العقل، تحقيق وتقديم د. محمد كامل حسين، ود. محمد مصطفى حلمي، دار الفكر العربي، القاهرة سنة 1953.

الكعبي (أبو القاسم البلخي):

- مقالات الإسلاميين ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقق فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر.

الكندي:

- رسالة الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، تحقيق د. عبد الأمير الأعسم.
- رسالة الحيلة لدفع الأحزان، ضمن رسائل فلسفية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت سنة 1980.
- رسائل فلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة جزآن، دار الفكر العربي، سنة 1950.

الماتريدي (أبو منصور):

- تأويلات أهل السنة ج 1، تحقيق إبراهيم عوضين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة سنة 1971.
- كتاب التوحيد، تحقيق د. فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت.

المسعودي:

- مروج الذهب، مراجعة محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية سنة 1938.

النسفي (أبو المعين):

- التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق حبيب الله حسن أحمد، دار الطباعة المحمدية، القاهرة سنة 1986.

النشار (د. علي سامي):

- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج 1، دار المعارف، مصر، ط 7 سنة 1977.

النيسابوري (أبو رشيد):

- في التوحيد، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة 1965.

أمين (د. عثمان):

- الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، سنة 1959.

بدوي (د. عبد الرحمن):

- أرسطو، مكتبة النهضة المصرية، سنة 1943.
- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، وكالة المطبوعات بالكويت، ودار القلم، بيروت سنة 1980.
- دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، سنة 1981.
- ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، سنة 1943.
- صيف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، سنة 1944.
- خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، سنة 1943.

بلاثيوس (اسين):

- ابن عربي، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت، ودار القلم، بيروت.

بلدي (د. نجيب):

- تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية، دار المعارف، مصر سنة 1962.

ثامسطيوس:

- رسالة إلى بوليان الملك وتدبير المملكة، تحقيق د. محمد سليم سالم مطبعة

دار الكتب المصرية، سنة 1970.

جار الله (د. زهدي):

- المعتزلة، مطبعة مصر، سنة 1948.

حجازي (مصطفى):

- مقدمة كتاب تنقيح المناظر لذوي الإبصار والبصائر، لكمال الدين أبي الحسن الفارسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1984.

حنفي (د. حسن):

- دراسات إسلامية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ط 1، سنة 1982.

رضا (محمد رشيد):

- تفسير المنار ج 1، مطبعة المنار، القاهرة ط 1 سنة 1325هـ.

ريفو (البير):

- الفلسفة اليونانية، أصولها وتطوراتها، ترجمة د. عبد الحليم محمود، وأبو بكر زكري، دار العروبة، القاهرة سنة 1958.

شرف (د. محمد جلال أبو الفتوح):

- الله والعالم والإنسان، دار المعارف، مصر سنة 1969.

شيخ زاده:

- نظم الفرائد وجمع الفوائد التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد، مطبعة التقدم، مصر ط، صنة 1323هـ.

عبد الجبار (قاضي القضاة):

- شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة القاهرة سنة 1960.

- المغني ج 4 (رؤية الباري) تحقيق د. محمد مصطفى حلمي ود. أبو الوفا التفتازاني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.

- المغني ج 6 (في أبواب التوحيد والعدل) أو (التعديل والتجوير) تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.

- المغني، ج 8 (المخلوق) تحقيق د. توفيق الطويل والأستاذ سعيد زايد، لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- المغني ج 13 (اللطف الإلهي) تحقيق د. أبو العلا عفيفي، القاهرة سنة 1962.

عزت (عبد العزيز):

- ابن مسكويه، فلسفته الأخلاقية ومصادرها، مكتبة الحلبي، القاهرة سنة 1946.

فتحي (د. محمد):

- النحلة الأورفية، طنطا سنة 1990.

فلوطرخس:

- الآراء الطبيعية ضمن كتاب (أرسطو عند العرب) ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت، سنة 1978.

كرم (د. يوسف):

- تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة 1936.

مدكور (د. ابراهيم):

- في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، مصر سنة 1968.

مسكويه:

- الحكمة الخالدة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية سنة 1952.
- الفوز الأصغر، مطبعة السعادة، القاهرة سنة 1325هـ.
- تهذيب الأخلاق، مكتبة صبيح، القاهرة، سنة 1959م.
- رسالة في الخوف من الموت، ضمن مقالات فلسفية نشر لويس شيخو.

نادر (د. البير نصري):

- فلسفة المعتزلة ج 1، دار نشر الثقافة، الإسكندرية، ج 2 مطبعة المرابطة دمشق سنة 1951.

نجاتي (د. عثمان):

- الإدراك الحسي عند ابن سينا، دار المعارف مصر، سنة 1948.

رابعاً: المعاجم ودوائر المعارف

التهانوي:

- كشاف اصطلاحات الفنون، مجلد 1، مادة جبر.

الجرجاني (الشريف):

- التعريفات، القاهرة سنة 1938م.

ياقوت الحموي:

- معجم الأدباء ج 1، تحقيق أحمد فريد رفاعي، مكتبة الحلبي، سنة 1936.
- دائرة المعارف الإسلامية، المجلد السادس، العدد السابع، مادة «جبر».
- الموسوعة الفلسفية العربي مج 1 (الاصطلاحات والمفاهيم)، إشراف د. معن زيادة، بيروت ط 1 سنة 1986.

خامساً: رسائل جامعة خطية

أبو زيد (منى):

- رسالة دكتوراه بعنوان «موقف فلاسفة الإسلام من الجوهر الفرد عند المتكلمين» آداب الزقازيق سنة 1989م.

العاتي (ابراهيم):

- رسالة دكتوراه بعنوان «الإنسان عند الفارابي» آداب عين شمس، سنة 1980.

بالي (مرفت عزت):

- رسالة ماجستير بعنوان «النزعة الصوفية عند أفلوطين» آداب القاهرة سنة 1982.

عواد (محمد أحمد):

- رسالة ماجستير بعنوان «الفلسفة الأخلاقية عند أبي الحسن العامري» الجامعة الأردنية سنة 1991م.

فؤاد (عبد الفتاح):

- رسالة دكتوراه بعنوان «متفلسفة بغداد في القرن الرابع الهجري» آداب الاسكندرية سنة 1978.

سلطان (علاء الدين):

- النفس الإنسانية في القرآن، رسالة دكتوراه، دار العلوم، جامعة القاهرة سنة 1410هـ/ 1989م.

سادساً: المقالات

- مقالة بعنوان «مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي» ضمن «بحوث فلسفية مهداة للدكتور إبراهيم مدكور» بقلم د. عاطف العراقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1974.
- مقالة بعنوان «أبو الحسن العامري وآراؤه التربوية»، منشورة ضمن المجلد الثاني من أعلام التربية الإسلامية، نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج سنة 1409هـ/ 1989م. بقلم د. عبد الحميد غراب.
- مقالة بعنوان «مفهوم الثقافة الإسلامية عند أبي الحسن العامري» مجلة «المجلة» عدد يونيه سنة 1967 بقلم د. أحمد عبد الحميد غراب.
- مقالة بعنوان «السعادة والإسعاد» مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق مج 9 سنة 1929 بقلم محمد كرد علي.

سابعاً: المراجع الأجنبية

- Beore (j.): Greek Theories of Elementary, Cognition, Oxford, London, 1906.
- Bontiz (H.): Ind, Ex Aristotle, Berlin, 1870.
- Bubner (R.): Action and Reason, Ethics, Vol, 83, April 1973.
- Caird: The Evolution of Theology in the Greek Philosophy, Vol. 1, 1904.
- Encyclopedia of Islam.
- Encyclopedia of Religion and Ethics.
- Erdman: (J.E.): History of Philosophy, English Translation by Willston (s.) Hough, Vol. 1, London.

- Fakhry (M.): Islamic Oucasionalis mandits eritique, by Averroes and Aequinas. London 1958.
- Gorab (A.): The Greek Commentatros on Aristotle, Quoted in «Al - Amiri's As -Sa'da Wa'L -is'ad» L.T.D. Oxford 1972.
- Hicks: Stois and Ericurean, London, 1910.
- Guthrie (W.K.): A History of Greek Philosophy, Vol. III Cambridge University Press, 1969.
- Ivery (A.L.): Al Kindi's Metaphysics, University of New York Press, 1974.
- Mcinery (R.M.): A History of Western Philosophy, University of Notre Dame, 1963.
- Skirk (G.): the Nature of Greek Hyths, Penquin Books, 1977.
- Taylor (A.E.): Plato the Mon and his Works. London.
- Walzer (R.): Greek into Arabic, Bruno Cassirer, Oxford, 1962.
- Watt (M.): Free Will and Predistination in Early Islamic, London, 1928.
- : Muslim Intellectual, A «Study of Al -Ghazali» Edinbirgh, 1963.
- :Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh, 1962.
- Zeller: Outlines of the History of the Greek Philosophy, Translated by L.R. Palmer, London, 1969.

الفهرس

هذا الكتاب

تمثل دراسة الأعلام وتطورهم الفكري ومصادر ثقافتهم وإنتاجهم، مبحثاً هاماً في الفكر الفلسفي قديماً وحديثاً. كما يمثل القرن الرابع الهجري مرحلة ازدهار العقل الفلسفي الإسلامي، وأعلامه هم أعلام هذا العقل في عصوره المختلفة. وهؤلاء الأعلام كما وصفهم أحد كبار المؤرخين وهو الشهرستاني قائلاً: إن فلاسفة الإسلام الكبار هم الفارابي والعامري وابن سينا.

إن موضوع الإنسان هو أحد الموضوعات الحية والمعاشة، والذي يستمر باستمرار بقاء الإنسان على الأرض. فعلى الرغم من تغير العالم والعلم، فإن الإنسان يبقى دائماً كما هو، بما له من رغبة في المعرفة، ومن بحث في الإلهيات، ومن سعي إلى السعادة والمثل، ومن التفكير في المصير والموت أو الحساب بالثواب والعقاب، فهذه كلها موضوعات الإنسان التي يبحثها في كل زمان ومكان، وشغلت فكره منذ بدء الخليقة وحتى نهاية العالم. وتأتي الفلسفة لتجيب عن تساؤلاته، فلا تتغير قيمتها بتغير زمنها، لأنها مشكلات الإنسان الدائمة التي لن يكل من بحثها، ولذا كان بحث العامري لها هو بحث قديم ومعاصر في آن واحد، لأنه بحث في مسائل حية، ماضية ومستقبلة، شغلت وما تزال تشغل فكر الكثيرين.

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع